Introducción a las fuentes etnográficas y la América indígena

Claudio Esteva-Fabregat

FUNDACIÓN MAPFRE AMÉRICA
INSTITUTO HISTÓRICO TAVERA

Introducción a las fuentes etnográficas y la América indígena

Claudio Esteva-Fabregat

Introducción a las fuentes etnográficas y la América indígena

Claudio Esteva-Fabregat

Introducción a las fuentes etnográficas y la América indígena

(Separata del libro *Claves Operativas para la Historia de Iberoamerica - Proyectos y actividades de la Fundación Mapfre América y del Instituto Histórico Tavera*)

Claudio Esteva-Fabregat

FUNDACIÓN MAPFRE AMÉRICA
INSTITUTO HISTÓRICO TAVERA

MADRID
1995

Paseo de Recoletos, 25. 28004 Madrid
Depósito legal: M. 42.299/1995
Compuesto e impreso en Fernández Ciudad, S. L.
Catalina Suárez, 19. 28007 Madrid

Índice

NOTA PRELIMINAR

En 1991, la Fundación MAPFRE AMÉRICA inició un proyecto que tenía como objetivo básico la descripción y posterior difusión de fuentes documentales manuscritas con información etnográfica sobre los grupos indígenas que poblaron Iberoamérica, desde el período de la dominación española hasta las primeras décadas de vida independiente. Esta iniciativa, propuesta por Claudio Esteva-Fabregat, tenía como meta ampliar la posibilidad de acceso y utilización de fuentes primarias, especialmente en el ámbito de la investigación antropológica y etnohistórica, renovando de esta forma el horizonte empleado por los especialistas.

El proyecto *Indígenas de Iberoamérica* se planteó originalmente en dos fases: la primera de ellas consistente en la elaboración de un informe preliminar que describiera de forma general los principales fondos documentales de las características antes expuestas existentes en archivos y bibliotecas de Iberoamérica, Europa y Estados Unidos. Resultado de ello fue una *Guía de fuentes documentales etnográficas para el estudio de los pueblos de la América Indígena* que en estos momentos se está ultimando para su próxima edición.

La segunda fase consistía en la selección de algunas de las colecciones, series o fondos documentales descritos de forma general en la mencionada «Guía» con el objeto de proceder a su publicación, conformando de esta manera un *corpus* documental rico en información etnográfica y antropológica sobre los grupos indígenas de Iberoamérica.

Dicho planteamiento obligó a definir con exactitud las bases teóricas de una hermenéutica etnográfica desarrollada por el director del Proyecto, Claudio Esteva-Fabregat, en las siguientes páginas de este libro.

Fruto de este planteamiento ha sido la reestructuración de la segunda fase del proyecto *Indígenas de Iberoamérica*, que se ha coordinado con los objetivos planteados dentro del conjunto de los *Proyectos Históricos* que responden a un mismo criterio de estructuración operativa.

Esta segunda fase pretende ofrecer a los investigadores un *corpus* de materiales impresos e inéditos que sirvan de base para realizar y profundizar estudios de carácter antropológico y etnohistórico sobre las culturas indígenas iberoamericanas. Los materiales a reproducir digitalmente serían los siguientes: obras de temática indígena publicadas dentro de las *Colecciones 1492*; revistas y otras publicaciones de carácter académico que lo justifiquen por su amplio contenido en estudios y descripciones sobre culturas amerindias; una *Guía de fuentes documentales para el estudio de los grupos indígenas de Iberoamérica*; una selección de fuentes documentales, tanto impresas como inéditas; y materiales impresos que por su contenido constituyan fuente de estudio sobre las principales familias lingüísticas indígenas de Iberoamérica.

INTRODUCCIÓN A LAS FUENTES ETNOGRÁFICAS Y LA AMÉRICA INDÍGENA

Por Claudio Esteva-Fabregat, Director del Proyecto

NUEVOS DISCURSOS, NUEVAS FUENTES

El conjunto heurístico que ofrecemos como marco general dentro del planteamiento de este proyecto supone la existencia de materiales etnográficos en su complejidad hermenéutica. Hemos considerado que vale la pena referirnos a ellos en sus posibilidades de explotación etnográfica, en varios sentidos. Uno de ellos tiene que ver con el escarceo, aunque indicativo, de temas que resultan de la previsión de sus contenidos. El otro hace referencia a la importancia relativa que tienen para los etnólogos los diferentes tipos de documentos que aparecen anunciados en estos volúmenes.

Por supuesto, es también indispensable fijar en el contexto de esta introducción las ideas que dirigen la etnohistoria cuando los materiales históricos que se plantean en este proyecto lo han sido para contribuir a la reconstrucción de las etnografías indígenas americanas.

Dentro de esta línea en la introducción que ahora escribimos tenemos en cuenta el valor de ciertos temas que son comunes en los registros habituales de la etnohistoria indígena americana. Nos referimos a ellos dentro del supuesto de que suelen ser tópicos universales en el tratamiento etnográfico de esta clase de documentos históricos. Por ejemplo, todos los etnohistoriadores se interesan, básicamente, por el concepto de «cultura», y entienden, asimismo, que los materiales históricos son, desde luego, fuentes culturales susceptibles de ser reducidas a categorías etnográficas.

Para el caso, todos los etnohistoriadores dependen de los datos que se escribieron en el pasado, o que recibimos por tradiciones orales, y aquellos que se han ocupado de la etnografía prehispánica lo han hecho utilizando las versiones ofrecidas por los conquistadores y los cronistas, pero también se han tenido en cuenta otros materiales que, sin tener este carácter, nos han transmitido noticias y observaciones personales o de primera mano sobre costumbres e instituciones in-

dígenas. Y sin duda, también los etnohistoriadores han utilizado los materiales de los arqueólogos, de los lingüistas y de los antropólogos físicos, especialmente cuando esta clase de saber antropológico, estando situado en el pasado, es etnohistórico en sí mismo.

Al hacer este reconocimiento nos percatamos, por otra parte, de que las documentaciones etnográficas siguen teniendo un valor de fuentes prehispánicas o preportuguesas o preeuropeas cuando refieren a poblaciones indígenas que fueron, o que han sido, descubiertas en tiempos más recientes. Y no olvidamos, en este caso, que todavía en nuestros días exploradores, misioneros y antropólogos se sorprenden por el descubrimiento de nuevas tribus o grupos indígenas antes ignorados por la antropología. Esto ocurre específicamente en las regiones tropicales de Sudamérica o de la gran cuenca del Amazonas. En el presente, estos descubrimientos etnográficos nos conducen a pensar que dichas etnografías se elaboran tanto siendo un material contemporáneo como teniendo un sentido histórico. El hecho de que son descripciones etnográficas y de que éstas tienen que ver con culturas indígenas que mientras son actuales, al mismo tiempo son culturas que en la comparación intercultural nos permiten reconstruir el pasado de otras de la misma región que, sin embargo, ya están viviendo un período de transformación social y de costumbres por aculturación de sus individuos, es suficiente para entender que nos encontramos en situación a la vez etnohistórica y contemporánea. Pasado y presente los reconocemos en estos materiales cuando acudimos a planteamientos evolutivos o de aculturación.

Los etnohistoriadores de estas culturas tienen, pues, muy presente que los documentos etnográficos pueden ser, en un registro crítico y analítico simultáneos, a la vez que históricos, también acrónicos en estos casos, porque mientras registran episodios culturales contemporáneos, al mismo tiempo conducen, por comparación interétnica, a la solución de problemas de historia étnica y regional. Las áreas culturales son significativas a este respecto porque combinan elementos históricos con elementos adaptativos de funcionalidad contemporánea.

Así, en este repaso de las posibilidades etnográficas de nuestras documentaciones, obtenemos conciencia de que tratamos, por una parte, con enfoques etnohistóricos o de reconstrucción cultural, donde lo relevante es la sincronía, como cuando hablamos de los mexicas, o de los mayas o de los incas en el momento de la conquista española, pero también observamos la diacronía cuando comparamos las culturas de estas poblaciones con estadios anteriores y posteriores. Siendo, en todo caso, materiales históricos, sin embargo, no los tratamos como acontecimientos que se suceden unos a otros y que, por esta razón, son metodológicamente contrarios a la sincronía, sino que más bien

los tratamos como fenómenos que se enmarcan en un modelo etnográfico, en una reducción de los acontecimientos a categorías fundadas en las teorías antropológicas. Se trata, por lo tanto, de modelos primero descriptivos de instituciones y de pautas de comportamiento, luego sometidos a criterios de análisis etnohistórico.

Éstas y otras consideraciones forman parte del acompañamiento conceptual que hacemos de los materiales que ahora ofrecemos. Somos conscientes, asimismo, de que el discurso crítico-analítico debe tener un tratamiento más intensivo, si se quiere más epistemológico, cuando nos refiramos a las cualidades de las relaciones etnohistóricas de las culturas indígenas americanas. Esto implica que también nuestro discurso tiende a significar algunos temas que nos parecen relevantes desde la etnografía amerindia en el quehacer de la etnohistoria. Se trata, como es habitual en cualquier enfoque antropológico, de mostrar cuáles son, a nuestro entender, los focos relevantes de la etnografía indígena a partir de sus fuentes en la historia documental.

Mientras destacamos las posibilidades históricas del enfoque cultural, entendemos que la estructuración de modelos etnográficos o sincrónicos obedece mayormente a reglas de clasificación sincrónica y diacrónica de la cultura. Empero, aquí más que ocuparnos de procesos y de eventos, nos ocupamos de relaciones intraculturales organizadas en forma de periodificaciones sincrónicas. Lo relevante en nuestro caso etnohistórico es reconstruir el pasado etnográfico de las sociedades indígenas mediante la utilización de materiales y documentos radicados en los archivos. Se trata, pues, de convertir los materiales dispersos en las fuentes en monografías etnográficas de carácter sincrónico y territorialmente localizado. Esto último es difícil conseguirlo si pensamos que, comúnmente, un solo documento no suele proporcionarnos la totalidad de los datos que necesitamos para obtener dicha monografía etnográfica. La sincronía podemos obtenerla en algunos casos, y es evidente que para Mesoamérica y los Andes centrales, específicamente mexicas e incas, los documentos existentes nos han permitido reconstruir la etnografía de ambas naciones prehispánicas. Incluso es cierto que en el presente dichas naciones son ampliamente conocidas por los etnohistoriadores, y desde el punto de vista monográfico disponemos de abundantes noticias sobre estas culturas en el momento de producirse las conquistas españolas.

Mientras reconocemos que las altas culturas indígenas han podido reconstruirse en términos etnográficos o de sincronía histórica, al mismo tiempo, sabemos que los documentos recogidos por los diferentes autores del siglo XVI en el momento de realizarse el contacto con las naciones indígenas de Mesoamérica y los Andes centrales, han permitido incluso disponer de materiales diacrónicos suficientes como para

construir la etnohistoria de dichas naciones. Así, las cantidades de información reunida han contribuido a la creación de un considerable número de especialistas en las áreas de la etnohistoria y de la etnografía de las poblaciones mesoamericanas y andinas. De hecho, y en razón de esta abundancia documental, más que problemas de sincronía etnográfica, lo que tenemos son problemas de diacronía, pues a medida que retrocedemos hacia el pasado de las naciones indígenas nucleares o de alta cultura, y a medida que las fuentes escritas no alcanzan a ser suficientes para decirnos todo lo que era más en el pasado, comenzamos a plantearnos cuestiones epistemológicas relacionadas con el papel interdisciplinario de la arqueología, la lingüística y la antropología física y biológica.

Desde luego, esta dependencia interdisciplinaria es mínima, en cambio, cuando pensamos en términos de información para el momento de la conquista española. Lo más cierto, en este caso, es que si la disponibilidad de fuentes es una condición para la posibilidad de una sincronía cultural o etnografía local o regional, lo más cierto, entonces, resulta ser que en una perspectiva etnográfica los datos más completos hacen referencia a las altas culturas, mientras disminuyen conforme pasamos de éstas a las que eran políticamente menos importantes en el momento de la conquista española.

En el reconocimiento de que escasean las fuentes que pueden conducirnos a reconstruir las culturas amerindias marginales en formas etnográficas o sincrónicas, podemos observar que esta deficiencia documental es el resultado de que, por encontrarse fuera de la corriente de los centros estratégicos del poder indígena o nuclear, también esta causa conducía a que los españoles produjeran más materiales y documentos sobre Mesoamérica y la región andina que produjeron sobre los amerindios tropicales. De hecho, las conquistas importantes se dieron en México y Perú, y la organización de los virreinatos estuvo centrada en las grandes ciudades prehispánicas, con excepción de Lima, y en las que iban fundándose dentro de la nueva administración española. Por esta razón, las fuentes documentales son más abundantes en estas regiones. Por ende, es también cierto que los grados de resistencia opuesta por los grupos indígenas a los españoles, como, por ejemplo, los araucanos, fueron causa de información más abundante que en el caso de los que ofrecían poca.

Las cantidades relativas de documentación civil son, a menudo, una función de la dificultad opuesta a la dominación española por parte de los amerindios. Cabalmente, si las regiones con levantamientos indios eran también, por una parte, las organizadas en forma de tribus que alcanzaban grandes números demográficos, como en el norte de México, y si, por otra, lo eran aquellas que resistían activamente las

cargas del tributo excesivo, como en las áreas mineras, sobre todo las del altiplano andino, como consecuencia la administración virreinal produjo información y papeleo considerables con materiales ciertamente de valor etnográfico. Pero, en todos los sentidos, los documentos salidos de estas relaciones se ocupan mayormente de problemas que mezclan cuestiones económicas, judiciales, acciones represivas, tácticas y estrategias de sometimiento, con noticias que tienen un indudable valor etnográfico, pero que, sin embargo, no perseguían esta clase de conocimiento.

Esta perspectiva de los contenidos etnográficos en las fuentes, considerando éstas en función de la importancia política relativa de las poblaciones indígenas con las que trataban los españoles, disminuye grandemente cuando pensamos en términos de números y volúmenes de documentación comparada. O sea, ésta es mayor por parte de las regiones mesoamericana y andina, y lo es porque el conjunto burocrático y administrativo español se instaló primero en ellas y porque, asimismo, su número demográfico e importancia geopolítica determinó que desde el comienzo la Corona las convirtiera en centros de decisión y de desarrollo maestros de la sociedad colonial. Como consecuencia de que las estrategias políticas y económicas de la monarquía española partían de la Nueva España, con su centro en la ciudad de México, y del Perú, con su centro en Lima y las dos ciudades incaicas de Quito y Cuzco, las sociedades indígenas recolectoras y cazadoras ocuparon por mucho tiempo una posición marginal en este esquema político, y fueron entregadas a las órdenes religiosas, de manera que los datos etnográficos relativos a estas naciones fueron elaborados por las diferentes provincias misioneras que se hicieron cargo de su evangelización y reducción.

Empero, y a tenor de lo que señalábamos en el sentido de que son más fáciles de conseguir las sincronías culturales en el trato con la información proporcionada por las fuentes referidas a las altas culturas, resulta indudable que necesitamos disponer de grandes cantidades de materiales para lograr dichas sincronías en el caso de las otras naciones indias, de las que fueron y son marginales en lo que hace al discurso de su proceso civilizatorio. Esta diferencia es mayor en las noticias que obtenemos de las fuentes civiles y militares, que en las derivadas de las fuentes misioneras. En todo caso, estas últimas siempre han proporcionado datos etnográficos más definidamente étnicos y homogéneos que los contenidos en los documentos de los conquistadores, de los funcionarios y hasta de los inspectores que visitaban las poblaciones indígenas ya integradas en el tributo.

Es también necesario advertir que siendo ágrafas las culturas indígenas marginales, sólo la cuenta de la tradición oral ha podido suplir

en algunos casos la ausencia de informaciones escritas. En este sentido, mientras los misioneros que trabajaban plenamente en el interior de las culturas indígenas avanzadas disponían de la ventaja de contar con informantes nativos alfabetos, a menudo nobles y caciques, y otras de la cooperación que les proporcionaban los educadores indígenas que estaban al cuidado de la propia historia y de la guarda de los documentos de ésta, en cambio, los que se ocupaban de poblaciones ágrafas apenas disponían de dicha documentación y cooperación. En este sentido, el grueso de la información histórica que conseguían de unos y de otros nos revela que, comparativamente, de las altas culturas se conseguía menos mitología que de las ágrafas. Por eso, aunque ambas traducían a mitologías sus orígenes, mucha de la información proporcionada por las ágrafas es más mitologista que la dada por las más avanzadas.

También es indudable que este último carácter podría significar, de ser históricamente estable, el que un mismo grupo étnico haya producido adaptaciones diferentes según el diferente país en que una o varias de sus partes segmentadas haya desarrollado a lo largo de un cierto tiempo de separación. Sin embargo, mientras mantengan su identidad y lenguaje común, y mientras observen vinculaciones de solidaridad y de ideales políticos o religiosos de organización común, se impone un tratamiento holístico de sus formas etnográficas.

Importa mencionar que una primera clasificación de los materiales etnográficos contenidos en las fuentes la pensamos identificar conforme a las categorías culturales designadas por George P. Murdock y otros colaboradores[1]. Aunque difícilmente encontraremos documentos que contengan los tópicos y subdivisiones descriptivas y analíticas que deben conformar un modelo etnográfico integral, ciertamente holístico, sin embargo, y empero de que también es difícil reunir una etnografía de carácter sincrónico fundada en una recolección de fuentes para una época y región homogéneas, también es cierto que un rigor mínimo aplicado a la construcción taxonómica es indispensable. En gran manera, ésta tiene que ser la diferencia que debe separar al aficionado de asuntos etnográficos del especialista en etnología, en el caso presente del antropólogo dedicado a la etnohistoria.

Entiendo necesario destacar este primer enfoque del asunto en lo que concierne al planteamiento de una taxonomía, sobre todo porque pienso que una buena antropología de América es impensable si no dispone de buenas etnografías regionales y etnohistóricas. Y entiendo, asimismo, que los intentos representados por los *Handbook of South American Indians* fueron ejemplares en su tiempo, y hasta clásicos en

[1] Cf. Bibliografía.

este momento, pero son también incompletos y faltos de equilibrio etnográfico cuando pensamos en el hecho de que las contribuciones individuales tienen más el carácter de una cooperación testimonial que de verdaderas etnografías. Son más, en definitiva, una contribución a un proyecto insuficiente y, sin embargo, necesario en aquel tiempo, por lo menos en el sentido de reunir en una unidad didáctica lo que se sabía sobre los indios de América.

Por eso, el reconocimiento de estas deficiencias no implica un rechazo a los materiales de los «Handbooks»; más bien procuramos destacar que el esfuerzo editorial que supuso en su día la publicación de estas breves compendiaciones, o mínimos etnográficos, sirvió para mostrar la importante tarea que es necesario emprender cuando pensamos en la reconstrucción de las diversas etnohistorias de los grupos indios americanos. De hecho, y en lo que concierne, por ejemplo, al volumen 3 del «Handbook» dedicado a las tribus de los bosques tropicales de Sudamérica, es indudable que los datos etnográficos que se aportan son demostrativos de la por entonces, y hasta el presente, deficiente información etnográfica que se había recogido por los autores en dichos años.

Éste es el argumento que nos permite afirmar que conocemos muy poco sobre la etnohistoria de estos grupos indígenas, y éste es uno de los motivos principales que nos han conducido a la necesidad de plantear este proyecto. Para el caso, es precisamente este sector de las llamadas tribus marginales, e incluso de otras más o menos periféricas a las que se consideran culturas nucleares, el que ha estado más presente en la evangelización activa a cargo de las órdenes misioneras.

La razón de aproximarnos a su publicación es, por eso, una de carácter hermenéutico, una, asimismo, que nos ofrece la oportunidad de conocer la dialéctica de las adaptaciones evolutivas de nuestra especie en Amerindia. De hecho, y en nuestra perspectiva, la explicación dialéctica de las culturas indias marginales es un elemento de conocimiento que tanto concierne a la historia humana entendida como una transformación paulatina de la naturaleza por la cultura, como es, asimismo, el proceso de ésta entendida como una transformación de la estructura del conocimiento puesto en relaciones adaptativas locales, regionales y continentales, en suma, mundiales.

Pensamos, por otra parte, que el estado y presencia de las fuentes en los «Handbooks» más modernos, como el *Handbook of Middle American Indians,* han mejorado sensiblemente la aportación de las fuentes a su etnografía. Sin embargo, debemos tener en cuenta que para México y Centroamérica las disponibilidades de fuentes son mayores o más abundantes que los recursos bibliográficos que solemos utilizar en esta clase de estudios. El caso de las tribus marginales o tropicales del

continente es distinto, pues, de hecho, es menos frecuente el trato con las fuentes plurales, por ser éste un patrimonio etnográfico escrito por las órdenes misioneras. Sólo desde la segunda mitad del siglo XIX es cuando comienzan a entrar en liza etnólogos profesionales cuyos estudios de campo permiten contar con una información profesional o dada desde la etnología.

Sin embargo, en este balance, todavía somero, es muy pobre la información y estudios de que disponemos en cuanto a saber en qué han consistido los cambios que se han producido en las culturas indígenas, y hasta qué punto, y respecto de éstas, cuáles pueden ser, por ejemplo, los paradigmas evolutivos que podemos apreciar como propios en sus tipos de las diferentes sociedades indígenas americanas. En todo caso, y aparte de los trabajos que se emprenden para evaluar el carácter de las adaptaciones ecológicas, sobre todo en regiones de altitud como las andinas y de las tropicales como las amazónidas, lo cierto es que mientras podemos hablar de un período cultural propiamente indio, el prehispánico por lo menos, ¿por qué no podemos decir lo mismo cuando nos referimos a las sociedades actuales que designamos como indígenas?

Esta pregunta podría parecer ociosa si no contáramos con el hecho de la continuidad étnica india en diferentes regiones americanas, y hasta podría ser efectivamente ociosa si pensáramos que el destino último de las tribus indígenas actuales es el de transformarse en comunidades agrarias, mientras que el actual de éstas vendría a ser el de infundirse en el seno de las corrientes urbanas nacionales de cultura mundial, incluida la pérdida de su identidad étnica. En cualquiera de los dos casos que mencionamos, ¿cómo podemos apreciar la continuidad del mundo indio, en su forma de cultura o en su concepto de la «identidad»? Básicamente, entonces, si no acudimos a los materiales etnográficos, apenas podremos situar correctamente estas cuestiones en la historia de los grupos indígenas, y, desde luego, apenas podremos pensar en términos de procesos y de funcionalidad; ni siquiera estaremos en condiciones de considerar la posibilidad de establecer niveles predictivos en la historia de la cultura.

Desde luego, a medida que se ha ido desarrollando una conciencia antropológica en el sentido de ser cada vez más compartida la idea de que la fundación histórica de las naciones americanas tiene mucho que ver con los componentes indígenas que han entrado en la formación y dinámica de cada sistema nacional, también se ha convertido en una necesidad el estudio de las fuentes bibliográficas que permite documentar estos procesos formativos y las combinaciones culturales que los han hecho posibles.

La entrada de la etnohistoria en la escena de los estudios de an-

tropología americana es relativamente tan antigua como lo es la etnología interesada en el escrutinio de los préstamos culturales y de los procesos de aculturación de los grupos y naciones indígenas americanos. No obstante, en unas primeras etapas esta etnohistoria se ocupaba más del estudio de las culturas prehispánicas y de su reconstrucción según modelos y categorías etnográficas que del discurso seguido por estas sociedades a lo largo del período colonial europeo, especialmente del español y del portugués.

En gran manera, la etnohistoria de los pueblos indígenas americanos durante el período que comienza con la llegada de Colón al Nuevo Mundo y se continúa con las diferentes conquistas y colonizaciones española y portuguesa está prácticamente sin hacer. Para nosotros parece indudable que la etnohistoria del mundo prehispánico cubre un período ciertamente importante cuando pensamos que la reconstrucción de los modos de organización y formas de vida de estas culturas constituye una tarea fundamental de la etnohistoria de estos períodos indígenas. Sin estas reconstrucciones apenas podríamos saber lo que sucedió en la historia de la cultura americana.

Empero, y por ahora, nuestros conocimientos antropológicos y relativos a la etnohistoria de los pueblos indígenas americanos se nos aparecen concentrados en torno a las altas culturas de Mesoamérica y los Andes centrales. Los más conocidos y tratados en este particular son los pueblos nahuas, mayanses e incaicos en sentido lato, y lo son menos dentro de este conjunto geográfico otros grupos como, por ejemplo, los tarascos o purépechas, los otomíes, los diferentes grupos oaxaqueños, los colombianos y los mapuches.

Aunque todos estos últimos son bien conocidos por los antropólogos en medidas básicas, sin embargo, lo son menos que los tres primeros, probablemente porque éstos son históricamente ancilares en las respectivas áreas y naciones donde estaban ubicados en el momento de la conquista española. Cabalmente, los nahuas eran en Mesoamérica los grupos políticos dominantes, y ésta sería una buena razón por la que las fuentes españolas se interesaron más y produjeron también mayor cantidad de información. Y lo mismo ocurre con los incas en la medida en que gobernaban como señores de un imperio extensísimo y eran, asimismo, la clave geopolítica desde la que operaba la misma dominación española. Por ende, los mayas fueron también causa de información histórica menor porque, por una parte, ejercían un papel político menos decisivo que los nahuas, y, por otra, vivían en regiones y climas menos atractivos para los españoles de aquel tiempo. En este caso, los mayas eran superados en esplendor urbano por los mexicas.

En lo fundamental, los españoles produjeron más información sobre mexicas e incas que sobre los mayas, pues también observaron

que las lenguas francas, el nahua y el quechua, eran modos universales de circulación interétnica, y, mientras eran reflejos lingüísticos de un dominio político de los mexicas y de los incas, también facilitaban el acceso a la comunicación con los diferentes pueblos indígenas que en el momento de la conquista española estaban sometidos a los respectivos imperios de Tenochtitlán y del Cuzco, o que, por lo menos, conocían y hasta usaban las lenguas de éstos. Estas universalidades lingüísticas abarcaban grandes espacios regionales, y en poco tiempo fueron usadas por los frailes como medio de comunicación regional. De hecho, alternaron el conocimiento de las lenguas indias principales para su comunicación con los adultos con la educación en castellano para los niños y adolescentes entregados a su cuidado y doctrina[2].

Éstas serían estrategias misioneras aplicadas a la evangelización, y éstas fueron, asimismo, maneras y métodos que podemos estudiar en los documentos culturales que nos transmitieron y que necesitamos reconducir por medio de nuevas lecturas de estas fuentes, asumiendo especialmente la diferencia de carácter que podemos observar en los enfoques también distintos que se veían obligadas a implementar estas órdenes religiosas en función de si eran indígenas de cultura urbanocampesina o indígenas de cultura recolectora-cazadora. Dentro de esta perspectiva, los misioneros produjeron materiales etnográficos de índole diversa, pero los que escribieron sobre las culturas indígenas urbanas fueron más completos que los referidos a las culturas marginales. De hecho, por su importancia política y por su volumen demográfico, las primeras tuvieron un interés prioritario, y sólo después de que se estabilizaran las conquistas de los españoles fue cuando comenzaron a implantarse en las regiones de los recolectores y cazadores. Esto ocurría precisamente en el momento en que estos grupos indios se encontraban interpuestos en el camino de la expansión española y portuguesa. Sin embargo, antes de producir su propia documentación de campo o directa, los materiales que escribían sobre las poblaciones políticamente menos importantes tenían su origen en las versiones que les eran dadas por los informantes nahuas y quechuas.

Ésta es una primera conclusión que, sin ser necesariamente general, sin embargo, se corresponde con el origen de las primeras noticias que se iban dando en las crónicas y relaciones de quienes, conquistadores y religiosos, todavía no habían entrado en contactos estables con los grupos políticamente menos poderosos del mundo indígena. De hecho, a partir de la consumación de las grandes conquistas de México

[2] Cf. Esteva 1993, pp. 267-ss.

y Perú, fueron los frailes de las misiones quienes produjeron las informaciones más etnográficas que podemos encontrar en estos materiales.

Las etnohistorias de que disponemos para estas regiones nucleares se ajustan, por lo tanto, a materiales etnográficos vinculados con la expansión paulatina de los intereses políticos de los españoles. Por lo mismo, la reconstrucción de las culturas indígenas prehispánicas depende, entonces, del hecho de que las fuentes son más abundantes para unas regiones que lo son para otras. En cualquier caso, son pocos los especialistas dados a pensar que son suficientes las documentaciones actuales. Puestos en el interior de esta perspectiva, se observa la necesidad de conseguir nuevas fuentes para la etnohistoria.

Desde luego, no cabe pensar que los únicos archivos existentes están asociados con los documentos que se han escrito o comunicado en los alfabetos latino, español y portugués para el caso iberoamericano, y francés, inglés y holandés para las regiones de implantación y sucesos históricos en que han participado. También es importante considerar los archivos indígenas expresados en forma de códices pictográficos, ideográficos y fonéticos, e, incluso, los documentos que podemos reconocer en los murales pintados por artistas de estas poblaciones.

Dentro de esta perspectiva, es indudable que la primera gran etnografía la escribieron los europeos, y en su comienzo los españoles. Las descripciones que tenemos sobre cómo vivían los indígenas forman hoy algo así como una memoria europea del modo en que eran percibidos las gentes y los pueblos que designamos como propiamente indios. Sólo en muy pocos casos disponemos de fuentes escritas por los mismos indígenas, y, cuando esto ocurría, los que contaban su versión e historia de los hechos pertenecían a las clases educadas de las noblezas indias, gentes que sabían leer y escribir en sus propios lenguajes y que lo hacían en códices, como sucedía con las fuentes que de este carácter se escribieron en Mesoamérica. Una parte, pues, de esta historia indígena ha sido escrita por gentes eruditas de los mismos indios. De hecho, se trataría de una nobleza nativa originaria de los grupos dirigentes o que formaban parte de las clases letradas que ostentaban el poder en el seno de las sociedades civilizadas, como fuera el caso de las naciones dominantes en Mesoamérica y en la región andina central. En cambio, las fuentes que cuentan la historia de los otros pueblos indígenas o marginales por su condición de culturas cazadoras y recolectoras ha sido escrita, habitualmente, por misioneros y eclesiásticos en relaciones de evangelización y de residencias prolongadas en el interior de estas poblaciones. Ocurría de este modo porque, de hecho, estos pueblos, a diferencia de los mesoamericanos y de los andi-

nos, carecían de escritura y sólo disponían de la memoria oral transmitida de generación en generación para contar su historia.

Conforme a eso, es común que las fuentes de que disponemos para reconstruir los sucesos del pasado y los sistemas de cultura que constituían los modos específicos de vivir los grupos indígenas tengan origen en versiones europeas, o son traducciones o informes que los notables y eruditos indígenas contaban a los misioneros y a los funcionarios que los visitaban. La mayor parte de estas fuentes es de uso familiar por parte de los etnohistoriadores y de los historiadores, y desde el punto de vista de la antropología cultural y de la etnología constituyen la documentación básica con que se cuenta.

De hecho, el incremento del número de especialistas en lenguas nativas y el conocimiento, en el caso de Mesoamérica, de códices indígenas ha permitido avanzar en la reconstrucción del pasado prehispánico, sobre todo en México, el lugar más desarrollado en materia de investigación etnográfica sobre el mundo precolombino. Lo importante, en este sentido, lo constituye el hecho de que éstas sean fuentes indígenas, como decimos, escritas en forma de pictografías, asimismo completadas por signos ideográficos y fonéticos. Se trataría, por eso, de una documentación directamente indígena en sí misma que notamos a faltar en el resto del continente, aunque, a veces, los *quipus* incaicos y algunas inscripciones glíficas puedan considerarse fuentes históricas en sentido estricto. En todo caso, las fuentes indígenas son más numerosas en la Mesoamérica nuclear que en otros países, y lo son también porque nos llegan en el propio lenguaje en que las escribían sus protagonistas: en el de los códices y en el de las tradiciones orales que recogían los frailes de los sabios y eruditos locales, en el caso del México de los *tlacuilo* o maestros de la escritura.

De hecho, estos últimos habían reunido sus historias tribales y nacionales en depósitos o locales institucionalizados, y en cada uno de estos casos es incuestionable que produjeron materiales de cualidad etnográfica. Así es como ha sido posible que los códices hayan aportado una parte de la documentación etnohistórica a la que nos referimos como antecedente heurístico indígena. Por eso, aunque el celo o fanatismo religioso de los evangelizadores incluyó en sus extirpaciones de idolatrías la destrucción de estos materiales, sin embargo, algunos pudieron salvarse, y ahora constituyen una dimensión hermenéutica de esta historia[3].

En este proyecto no hemos tenido en cuenta los códices a que nos referimos, por varias razones: a) porque todos los conocidos ya han si-

[3] Aparte de otras contribuciones hechas al estudio de estos códices, conviene consultar la obra de Alcina. Cf. Bibliografía.

do editados y estudiados por especialistas de área muy competentes; b) porque en nuestro caso nos ocupamos específicamente de fuentes escritas, sobre todo en alfabetos y caligrafías española y portuguesa; y c) porque en los archivos que hemos consultado no aparecen materiales de este tipo que supongan novedades en esta clase de conocimiento.

Desde luego, los pueblos recolectores y cazadores no se han significado por el uso de la escritura alfabética, ni por la pictográfica en estas versiones móviles. Si acaso, lo han hecho en forma de murales fijos, y en la mayor parte de los casos representan escenografías de costumbres rituales relacionadas con símbolos adscritos a las funciones económicas. Por medio de la historia oral se suelen pasar de una generación a otra versiones del pasado, y ésta es una manera de reconstruirlo, pero la mayoría de las veces el paso del tiempo suele transformar los relatos hasta convertirlos en mitografías y leyendas de origen.

Desde esta perspectiva, interesa subrayar que mientras los códices son una producción mesoamericana, al mismo tiempo también sabemos que los indios de las praderas, los lakotas o siux en general, escribían sucesos en forma pictográfica y sobre pieles de animales de la región, especialmente bisontes. Se trata de pinturas en las que, con carácter mnemónico, se inscribían sucesos del pasado, por ejemplo, un robo de caballos realizado a costa de sus enemigos los indios de la tribu de los Cuervos, o bien representando una sequía y el hambre[4].

Ni que decir tiene que las historias orales en estas poblaciones marginales son en sí mismas un denso material etnográfico, difícil de explicar en lo que es propiamente su trama conceptual, y a menudo recogidas por quienes han estado en contacto con el mundo indígena. Se trata, asimismo, de relatos sobre los que hemos perdido su semántica émica, pues en realidad son traducciones léxicas ciertamente escritas en español o portugués.

Al significar que también las poblaciones indígenas americanas utilizaban registros que les permitían recordar sucesos importantes, hacemos presente, sin embargo, que, excepto los códices mesoamericanos, las pictografías de los lakota a que aludimos tenían, o tienen, un sentido diferente al que se adjudica a las documentaciones alfabéticas que nos ocupan, pues mientras éstas son temáticamente explícitas y poseen una estructura descriptiva directa, las de los lakota describen sucesos sólo comprensibles visualmente, esto es, a través de pinturas y sin auxilio de signos alfabéticos. Por eso, la lectura de estas pictografías puede conducirnos a una reconstrucción de su historia, e inclu-

[4] Cf. Spencer & Jennings 1965, p. 355.

so de sus actividades sociales, pero parece evidente que sus valores expresivos carecen de lenguaje alfabético. Siendo este último un modo de combinar signos o letras, cada una de las cuales no significa en sí misma ninguna clase de acción, al mismo tiempo se distingue por el hecho de que ahorra pintura y escenas, pues por medios convencionales, asociando letras, basta con escribir que «tuvimos un tiempo de hambre» para indicar esta experiencia. No necesitamos, en este caso, el espacio ni las figuras que suele utilizar el autor de una pictografía lakota.

Los investigadores, sobre todo etnólogos en conjunción con arqueólogos, ocupados en el estudio de las civilizaciones y culturas indígenas americanas han utilizado, generalmente, también estas fuentes para el objetivo de reconstruir historias y explicar formas de la vida social. En realidad, cuando han utilizado códices y pictografías se han aproximado, más que en el caso de las fuentes escritas por civiles, misioneros y conquistadores europeos, a las versiones émicas de la cultura, esto es, a las expresadas desde los mismos indígenas. En la medida, asimismo, en que las etnografías de campo realizadas sobre pueblos ágrafos, en ocasiones carecen de documentaciones escritas en alfabetos europeos, en dicha medida la arqueología se ha convertido en fuente histórica de la etnografía, hasta el punto de ser para la etnología su ciencia histórica más inmediata e interdisciplinaria. En este sentido, es indudable que las pictografías son también un material hermenéutico de primera importancia en la reconstrucción etnográfica de las sociedades indígenas americanas.

Flecos heurísticos y recomposición etnográfica

En el contexto en que nos movemos, resulta indudable, por otra parte, que la investigación referida a la etnohistoria de los grupos prehispánicos se ha desarrollado mayormente en torno al estudio de las tres grandes variables etnográficas de civilización indígenas, verbigracia, nahuas, mayas e incas. El menor grado en que se ha investigado el mundo etnográfico de las otras culturas mesoamericanas y andinas cabe entenderlo en función del hecho de que disponemos de un menor inventario de fuentes, pero también cabe explicarlo conforme al hecho de que el peso histórico y político de los nahuas, los mayas y los incas ha tenido un valor estratégico más decisivo que el de las otras naciones indígenas en lo que atañe a la proporción de sus contribuciones específicas a la construcción de la historia y formación de la consciencia nacional de los respectivos países en los que se ubican estas formas de consciencia y de personalidad nacionales. De hecho, se trata

de estilos densos cuyas formas estéticas las encontramos presentes en el grosor más profundo de las contribuciones indígenas al *ethos* de las nacionalidades actuales americanas.

A pesar de que las bibliografías y fuentes disponibles para estas regiones son más abundantes que para otras áreas, lo cierto es que todavía podemos esperar la aparición de nuevas documentaciones, que incluso siendo de otros grupos étnicos permiten alcanzar conocimientos indirectos sobre los grupos indígenas mencionados. El factor aquí consiste en el hecho de que las grandes culturas efectúan normalmente relaciones más o menos intensivas sobre las que lo son menos, y a menudo éstas reflejan en sus experiencias y relatos históricos conexiones o modos culturales que indirectamente nos permiten llenar vacíos de información sobre unas y otras. Así, por ejemplo, cuando estudiamos por separado a los tarascos o a los zapotecas de Oaxaca, sabemos también más sobre los mexicas, precisamente porque éstos se significaron en ciertos momentos de su historia nacional como rivales políticos de aquéllos, de manera que estos comportamientos afectaban, sin duda, al desarrollo del mismo proceso cultural de unos y de otros.

También sabemos que en los países donde predominan demográficamente las poblaciones indígenas o de habla indígena la documentación mayor atañe a relaciones históricas de los europeos con estos grupos, con un menor peso por parte de los africanos. La región andina es, en este sentido, un exponente del primer caso, pues si esta información es obviamente exclusiva en las noticias prehispánicas, también involucra a individuos y a poblaciones indígenas en el período colonial. De hecho, el proceso histórico y sus documentaciones sólo se entienden a partir de la dialéctica de las confrontaciones entre indios y europeos, y en cada caso ésta es una dinámica subyacente en el interior de los motivos que han estado estimulando las actuaciones de cada uno de estos grupos en el contexto de sus países y territorios de identidad. Por eso, y especialmente, la región andina y, por supuesto, la mayanse, en los primeros tiempos (siglo XVI, sobre todo) nos ofrecen una documentación mayormente indígena, y aunque ésta disminuye en sus proporciones a medida que avanza hacia nuestra época, sin embargo, casi siempre está presente esta dialéctica.

Es indudable, asimismo, que las zonas urbanas de mayor desarrollo institucional fueron las que produjeron más volumen de información diversificada, pues la misma complejidad de la estructura social obligaba a mayores cantidades de papeleo burocrático y jurídico. Así, una cierta afluencia de la diversidad causaba fácilmente la necesidad de especializar los documentos por temáticas. Conforme a eso, es también evidente que la construcción de sociedades nacionales ha resultado en la disminución progresiva de la documentación indígena, pues el

aparato administrativo y funcionarial tiende a producir desplazamientos en los énfasis políticos y étnicos. El más importante consiste en que los materiales documentales refieren más a relaciones con instituciones e individuos pensados como ciudadanos nacionales más que como indígenas. Con el tiempo, estos últimos son, para dichas poblaciones nacionales, los que permanecen fuera de esta identidad, la que deriva del nombre del Estado. Esto supone aplicar a los indígenas una identidad prenacional, lingüísticamente definida, en la que más que el tipo de actividad económica resulta ser más significativa la identificación, aunque a menudo difusa, del individuo en términos de su indianidad relativa, incluida en ésta su autodefinición.

Dentro de esta problemática, incluso algunas órdenes religiosas extienden el tratamiento identificatorio de lo indígena a lo urbano, especialmente en la medida en que los grupos indígenas campesinos, entendidos en términos lingüísticos y de organización comunal propia o étnicamente cerrada, incluidas costumbres coloniales, envían sus excedentes demográficos a las ciudades y causan, en este sentido, confusiones aparentes que obligan a matizar los conceptos de identidad indígena. Básicamente, es lo más cierto que la urbanización actual de los grupos indígenas que ya eran urbanos en tiempos prehispánicos causa confusiones en los ámbitos de la identidad nacional, la que deriva del nombre del Estado, pues, mientras aquéllos mantienen su identidad lingüística, al mismo tiempo se hallan incómodos respecto de la identidad lingüística nacional o del Estado. Ésta es una cuestión que para identificarla en los documentos requiere una previa consideración antropológica, por lo menos en el sentido de saber cómo son vistos unos y otros entre sí en los materiales históricos a que hacemos referencia.

Por añadidura, cuando en este contexto repasamos el estado de la cuestión bibliográfica relativa a la etnografía indígena, observamos enseguida la existencia de hiatos significativos en lo que concierne, sobre todo, a las culturas indígenas recolectoras y cazadoras que, en general, han sido el objeto de interés casi exclusivo de las misiones religiosas. En este sentido, mientras es abundante la bibliografía de fuentes existente sobre las altas culturas prehispánicas, es mucho menor la que conocemos sobre las de ámbito cultural menos evolucionado, como es el caso de las mencionadas recolectoras-cazadoras.

Si tenemos en cuenta el hecho de que los españoles se interesaron menos por las regiones tropicales que por las templadas, más, asimismo, por las sociedades indígenas que disponían de una fuerza de trabajo entrenada para su utilización por los encomenderos e instituciones económicas, que por las sociedades indígenas marginales, tendremos enseguida que las noticias etnográficas referidas a los indígenas son más completas cuando son dadas por misioneros que cuan-

do lo son por civiles y autoridades españolas de diferente condición. Por ende, y en cuanto a la realidad etnográfica que nos ocupa, las órdenes religiosas produjeron más información que las personas civiles y militares. Y fue así porque, excepto las relaciones de conquista, el contacto cultural y social estable con las tribus y naciones indias tropicales y marginales del norte y del sur de América estuvo a cargo de los misioneros. En el caso portugués, y por lo que respecta a Brasil, es evidente que las sociedades indígenas formaban parte del sistema tropical, marginal en los términos históricos de su complejidad tecnológica y estructural, y por esta razón la sociedad civil se habría asentado desde el comienzo en una relación de intercambio con grupos indígenas tropicales. Sin embargo, fueron también las órdenes religiosas las que produjeron el mayor volumen de información etnográfica.

Con independencia de que habremos de tener presentes las diferentes situaciones de los datos de campo y de los producidos por las instituciones oficiales y privadas, es también cierto que nuestras preferencias se han inclinado por los documentos descriptivos de costumbres indígenas. A menudo, se trata de informaciones monotemáticas o referidas, por ejemplo, a censos que incluyen estado civil de las poblaciones, bautizos, matrimonios, defunciones, número de tributarios y distribución por castas. Otras veces, aparecen datos de flora y fauna, y geográficos en general, y en casos, y con referencia específica a formas de organización social, se mencionan conductas relacionadas con el sistema de parentesco, la economía, y creencias religiosas, tecnologías y concepción del mundo. Es difícil encontrar en un solo documento todos los materiales etnográficos necesarios para construir una monografía etnocultural. Ésta es una de las razones que nos mueven a pensar en la necesidad de reunir lo que son parcialidades informativas, no siempre sincrónicas en las cronologías de los documentos, mientras, al mismo tiempo, y por medio del discurso crítico de las fuentes, procuramos recuperar la unidad etnográfica de las culturas indígenas.

Sin duda alguna, las persecuciones a que se han visto sometidos los religiosos en ciertas épocas de la historia americana han afectado a la integridad de estas documentaciones, pues algunas fueron destruidas, y otras pasadas a instituciones civiles, por ejemplo, los archivos nacionales. Ciertas desaparecieron de sus domicilios de acción. Ésta es una realidad que no podemos eludir, de manera que la gran diversidad de instituciones y de áreas culturales indígenas que se refleja en estos legados documentales, nos ha impelido a pensar que no sólo contenían materiales etnográficos los archivos de las órdenes religiosas, mas también los encontramos en otros eclesiásticos y parroquiales, y seculares o civiles nacionales o regionales, aparte notariales, municipales, militares y privados de todo tipo.

Otro interés concreto de los documentos relativos a la etnografía de los pueblos indígenas marginales es el de ser comparativamente diferentes sus adaptaciones a la sociedad colonial americana y el de ser, asimismo, poblaciones que apenas han contribuido al diseño de las sociedades nacionales modernas. En lo fundamental, más bien las han evitado. Los materiales que nos han proporcionado las órdenes religiosas abundan en datos sobre estas economías de subsistencia y sobre las peculiares condiciones adaptativas de sus culturas. Pero quizá nos ha sido de gran significación histórica el advertir en estas documentaciones datos que permiten entender otros fenómenos, no menos importantes cuando pensamos en el hecho de que la intrusión en las sociedades indígenas de un sistema cultural de carácter colonial ha supuesto en éstas la erupción de grandes crisis ideológicas, poco estudiadas y, sin embargo, formando parte de un sistema de inseguridad que afectaría a la misma estabilidad emocional y psíquica de las comunidades indígenas. Cabe pensar, en este sentido, que las conquistas, la presión evangelizadora y las incorporaciones al trabajo y al tributo de los indígenas en beneficio de los encomenderos y de los españoles en general han supuesto una constante experiencia de frustraciones y de movimientos de recomposición ideológica conducentes a reobtener los equilibrios perdidos en cada uno de los períodos de confrontación tenidos con los europeos en general, y con los españoles y portugueses en particular. Esta etnohistoria apenas ha sido escrita y, sin embargo, se encuentra en estos materiales.

Adicionalmente, este período colonial, institucionalizado en forma de leyes y de gobiernos españoles sobre los indios, marca una impronta cultural y social desarticuladora de raíces y adaptaciones, y tiene un carácter decisivo porque ha supuesto poner en crisis todos los sistemas de integración de los indígenas, y aun de los mismos españoles y, cómo no, de los africanos y de los mestizos que en muchos sentidos a veces quedaban fuera de la corriente de legitimidades reconocidas por el sistema social de la vida colonial. Todo, en definitiva, parece demostrarnos que el proceso adaptativo de cada grupo racial estuvo prácticamente desquiciado por el efecto de los continuos desarraigos a que se vieron sometidos unos y otros a lo largo de varios siglos, y aun actualmente.

La segunda mitad del siglo XVI, transcurridas ya dos generaciones de haberse producido las conquistas nucleares españolas en Mesoamérica y los Andes centrales, todo se nos aparece revuelto, y, por lo mismo, todo estaba sumido en un discurso de crisis adaptativas. Es, por eso, el momento que Mellafe[5] considera estar henchido de conflictos

[5] Cf. 1967, p. 332.

fundados en el hecho de que los indígenas sólo demostrarían tener una fe católica superficial. Y es también la época en que se vivieron los primeros mesianismos restauradores indígenas en respuesta a las confusiones ideológicas reinantes en la vida interior y en la construcción de la personalidad de los pueblos indios. Asimismo, en aquel momento se estarían dando grandes movimientos de poblaciones, a base de cambios domiciliares de individuos de todos los orígenes, que entraban a formar parte de las convulsas corrientes sociales de las ciudades y de los centros mineros, con especial énfasis en el descontrol individual y en la formación de barrios periféricos, residuales, a veces indígenas, y otras formados por mezclas étnicas y raciales muy diversas.

Es obvio que estas mescolanzas, reunidas en un proceso histórico colonial, a la vez secularizante, pero dotado en algunos de sus sectores de profundos destellos místicos, causaban la experiencia de una dinámica ciertamente compleja en la que todos sus protagonistas intentaban recomponer su propia desorganización personal dentro de una sociedad colonial que para defenderse de su conflicto integrador acudía a endurecer su dinámica represiva. Las documentaciones son complejas a este respecto, pero en todo caso podemos rehacerlas acudiendo a las categorías etnográficas. Así, aunque los datos suelen sernos presentados en forma de sucesos étnicamente cruzados donde se nos muestran las interferencias culturales, sin embargo, la aplicación de las categorías etnográficas puede asegurarnos su comprensión en sus matices más propiamente etnohistóricos.

Nos damos cuenta, por lo demás, de que nos enfrentamos a una cuestión de enfoque y de método, pues, ¿cómo clasificar étnicamente unos comportamientos que, formalmente en sus pautas, comparten diferentes grupos raciales incluidos en un mismo proceso social? ¿Y cómo descubrir, por ejemplo, en estos materiales, y en relación con un escenario social complejo como sería el de las ciudades coloniales de este tiempo, lo que es indígena y separarlo de lo que es mestizo o que ya es mezcla cultural, de lo que sólo es español o africano? De hecho, ésta es una dificultad que para su discernimiento requiere de un gran esfuerzo selectivo en lo que son criterios etnográficos.

Así, es evidente que, mientras reconocemos la existencia de diferencias raciales, étnicas, de clase y culturales entre los protagonistas del proceso colonial[6] iberoamericano, al mismo tiempo entendemos que la formación de los modelos etnográficos específicos requiere por nuestra parte discriminar críticamente los puntos en que el carácter

[6] Esta cuestión de las clases internas dentro de cada grupo racial y étnico la he discutido en Esteva 1988, pp. 21-ss.

adaptativo de los individuos se enfrenta al carácter resistente de los colectivos etnorraciales. Supone, por lo mismo, indagar sobre varios aspectos, entre otros acerca de qué es lo propiamente indígena cuando los españoles se han implantado definitivamente con su sociedad y con su cultura en el Nuevo Mundo. Y hasta qué punto la cultura traída por los españoles sigue siendo íntegramente española después de haberse impregnado de elementos de las otras culturas concurrentes en el transcurso de los intercambios que se daban con éstas. Y de qué modo los recursos naturales del Nuevo Mundo construían también otra naturaleza en las descendencias de los españoles y de los africanos y mezclas nacidas en tierras americanas.

Los materiales y documentos históricos que asumimos como parte de nuestra heurística etnográfica es indudable que requieren tanto de una hermenéutica capaz de discernir en sus contenidos lo que es propiamente indígena de lo que es español como implican, asimismo, explicar en qué consiste lo indígena cuando, manteniendo sus individuos esta identidad étnica, al mismo tiempo realizan un proceso social de contactos y de adaptaciones con los españoles y con los africanos, después del cual o en su discurso los rasgos hispánicos, portugueses o africanos entran a formar parte de la composición institucionalizada de otros tipos de relaciones sociales y de otras formas de vida. Pienso, en este sentido, en la entrada de la ganadería y de la revolución conceptual que ésta introdujo en las sociedades indígenas, del arado romano, del utillaje doméstico e industrial, de las nuevas dietas y formas de vestir, de los materiales aportados a la vivienda, de los cambios en los modos religiosos y del ritual, y, desde luego, de las influencias que se producían a partir de la praxis de estos elementos culturales.

La documentación etnográfica es fundamental en esta clase de análisis, y lo relevante en el caso de muchas de estas fuentes consiste en que no son explícitas por sí mismas, en que mezclan elementos de uno y otro origen, mientras, por otra parte, demuestran que nos encontramos ante fenómenos culturales cuya dinámica era irresistible, pues también lo era la misma expansión del sistema colonial español en el caso, especialmente, de las sociedades indígenas mesoamericanas y andinas a partir de la terminación de las conquistas, tiempo este en el que comienza la fase formativa de este complejo mundo hispánico en América. Indudablemente, no hay duda de que por su proximidad conceptual, fundada en el desarrollo de civilizaciones urbanas, los mesoamericanos y los andinos fueron pueblos que adquirieron con una cierta velocidad los elementos culturales españoles, y en este sentido, aunque selectivos en su utilización, sin embargo, la misma presión política y económica española los convertía en una necesidad social. Es

en el ámbito de esta presión, y en el hecho de formar muy pronto parte los individuos de estas sociedades indígenas de la estructura social colonial, donde tendríamos la causa de esta integración rápida de los indios de esta región en la cultura española.

Existen, pues, materiales etnográficos de gran valor descriptivo a la vez que explicativo, pero la misma confusión de esta diversidad etnorracial, actuando en un mismo proceso histórico, se convierte en un reto hermenéutico para los etnohistoriadores, sobre todo cuando pensamos en el hecho de que difícilmente encontraremos un grupo indígena, en Mesoamérica y en los Andes primero, y después en las áreas septentrionales y australes, que haya podido permanecer al margen de este gran proceso de intercambios y de influencias culturales que siguió a la expansión española. Ésta sería una buena razón por la que actualmente, cuando hacemos reconocimiento de culturas indígenas, lo que observamos son sociedades de cultura colonial, asimismo reproducidas en este concepto a través de lo que entendemos como colonialismo interno practicado por las sociedades nacionales contemporáneas desde la emancipación hasta nuestros días.

Entiendo, por otra parte, que los documentos etnográficos, en lo que tienen de valor diferente desde el punto de vista de su cohesión étnica, poseen la particularidad de mostrarnos la simultaneidad de los procesos de cambio ocurridos en el seno de los grupos indios y españoles. Pensamos, en este caso, en lo que ocurría con las descendencias de unos y otros, en las formas de cultura que iban a utilizar cuando ya eran parte de otros tipos de experiencia histórica. Y pensamos, por supuesto, en los casos, por ejemplo, de los indios que eran juzgados en causas y litigios por una justicia, la española, que les era culturalmente ajena y que, sin embargo, debían obedecer.

En el interregno, tomamos consciencia de que las comunidades indígenas se veían obligadas a regirse por nuevos sistemas de poder, y sabemos que estaban sometidas a controles religiosos que, en la mayor parte de los casos, cabe interpretar como intercepciones en sus modos de racionalizar el mundo físico y el mundo espiritual. Todos los materiales y documentos inciden necesariamente en alguna de estas cuestiones, e incluso ponen de relieve el hecho de que hay diferencias adaptativas por parte de cada grupo, racial o étnico, que son el resultado de la combinación de factores de historia cultural regional con factores universales. Por ejemplo, en Mesoamérica las combinaciones serían de culturas particulares, entre otras, nahuas, mayas, otomís, purépechas y oaxacaqueñas con las universales españolas, y en la región andina tendremos la combinación de sus diferentes particulares adaptativos con los universales españoles o de las leyes de Indias.

Etnohistoria y hermenéutica etnográfica

Al mencionar la división etnográfica con que solemos caracterizar a los grupos indígenas del Nuevo Mundo, en civilizaciones urbanas mesoamericanas-andinas y en marginales o de recolección y caza, nos damos cuenta de que los fondos documentales referidos al primer grupo tienen un peso civil o secular mayor que el concedido a los del segundo grupo. Y advertimos también, por lo tanto, que en función de estas diferencias documentales el carácter de los contenidos culturales es, asimismo, diferente. Desde el punto de vista de las fuentes que describen los segundos tipos de formas de cultura, reconocemos que, en su mayor parte, han sido escritas por misioneros y se distinguen por el hecho de que refieren a sociedades recolectoras y cazadoras conducidas por los frailes a reducciones dirigidas a procurar su evangelización estable[7].

Percibimos en estos informes de campo producidos por los religiosos ciertos fenómenos sustantivos. Uno de ellos, el de la diversidad étnica indígena, tiene que ver con las adaptaciones a la naturaleza, en el sentido de que, en la mayor parte de los casos, estas tribus recolectoras y cazadoras tienen en común el hecho de mantenerse localizadas en pequeños números demográficos, y en este carácter la dispersión social se explica como causada por la misma dispersión de los recursos naturales de que dependen los grupos. Podemos advertir, por eso, que estos grupos son, a pesar de su diferente filiación lingüística y de su diferente identidad étnica, el resultado de adaptaciones semejantes a los ambientes naturales cuyos recursos son dispersos. En este sentido, mientras advertimos en estas poblaciones una gran movilidad regional, al mismo tiempo descubrimos en los materiales que se han escrito sobre ellos un cierto desdoblamiento social consistente en que cuando aumentan sus poblaciones sin que aumente simultáneamente su capacidad productiva, el resultado selectivo consiste en la expulsión espontánea de una parte de sus miembros más jóvenes. Éstos se convierten en segmentos de una misma población, parte de la cual se dirige a ocupar otro territorio próximo al de sus parientes epónimos.

Cuando nos interesamos por esta etnohistoria indígena, es indudable que los materiales comparados conducen al conocimiento de estas problemáticas, o sea, nos permiten reconstruir los movimientos de estas poblaciones en el pasado por el conocimiento de las formas adaptativas del presente. Éste sería el caso, por ejemplo, de la cuenca

---

[7] Es evidente que los informes civiles y militares también nos han proporcionado información sobre culturas indígenas concretas, pero cuando pensamos en términos de recolectores y cazadores, el peso documental más importante parecen haberlo reunido las órdenes religiosas.

del Amazonas o de las regiones áridas donde la dispersión de los recursos alimentarios obliga a dispersar las poblaciones y a producir tamaños demográficos acordes con las producciones naturales. Con el transcurso del tiempo, dichas poblaciones adquieren identidades separadas de las que en origen fueron comunes, y aunque su forma de vida sea semejante, sin embargo, habrá dejado de serlo su identidad. Según eso, una cierta diferenciación de identidad vendría a ser el resultado de una primera separación social derivada, asimismo, de la necesidad de adaptarse los grupos a las condiciones que imponen los accesos específicos a los recursos primarios de alimentos y a su abundancia relativos.

Somos conscientes, asimismo, de que los diversos archivos, nacionales y privados, religiosos y militares, difieren en cuanto a la importancia cualitativa y volumen de los materiales etnográficos que contienen. Y es también cierto que los énfasis temáticos y tópicos son desiguales en cuanto a peso y calidad de las descripciones. A veces, se nos aparece dominante el criterio religioso, pero el contenido puede ampliarse a cuestiones de organización social cuando se describe el modo de familia y se busca significar el carácter de los sistemas de propiedad. En otras ocasiones, el relato se circunscribe a un informe que proclama la resistencia política que ofrecen los indios a la dominación española, y en otros se plantean los conflictos surgidos entre españoles e indios a partir del trabajo obligatorio de éstos para aquéllos. Y, a veces, las historias relativas a orígenes tribales pueden ser más importantes que lo son otras informaciones. En otros casos, es frecuente que los frailes se refieran al desenfreno y a la codicia de los españoles y al exceso de explotación a que éstos someten a los indios. Y bien al contrario, muchas de las quejas que los españoles elevan ante sus autoridades pueden ser en el sentido de que los frailes se han convertido en enemigos de su derecho a ser servidos por los indios. Las informaciones son, en todo caso, muestras de un mundo inquieto y conflictivo en el que la historia india es también la historia de los españoles y de los portugueses en su afán de instalarse como señores de los indios en América. Es pues, la historia política de la cultura del indio colonial, en unos casos, y en otros es la historia de su transformación.

Se entiende en nuestro contexto que cada uno de los materiales tenidos en cuenta para este proyecto son en sí mismos construcciones mentales que definen lo que se pensaba sobre lo que ocurría en América en el tiempo de su registro, y es indudable en este sentido que los conceptos que se empleaban en esta época son relativos a las necesidades de expresión que acompañaban a los escritos. Por esta razón, mientras nuestros enfoques se dirigen a reconstruir aquella realidad

pasada y refieren, por lo tanto, a situaciones y a juicios diferentes cuando se trata de religiosos que cuando lo hacen militares y civiles, al mismo tiempo cada documento es inevitablemente una forma de ideología. Ésta es parte importante de su valor histórico, de manera que la misma cualidad etnográfica de estos documentos es en sí misma una manera de ver al Otro, al indígena. Y en cierto modo, cuando hablamos de etnografía en estos materiales, también reconocemos en ellos la influencia de un cierto discurso ideológico, especialmente cuando pensamos en términos de los juicios de valor que se emiten sobre los comportamientos de los indios o sobre los españoles y otros grupos. En lo fundamental, estas fuentes nos proporcionan información sobre los grupos indígenas, pero también son documentos de valor indudable en lo que concierne al estudio de las mentalidades, civiles y religiosas, de los diversos tiempos y de los diversos modos de pensar que tenían los políticos y los intelectuales de cada época. Estas fuentes son, por eso, un registro documental que tanto es etnohistórico porque refiere a períodos del mundo indígena, como es etnohistórico porque refiere a períodos del mundo hispano colonial y luso colonial en América. Es, por lo tanto, un proceso que marca el paso de unas civilizaciones a otras, y si tenemos interés en ello nos permite describir el recorrido seguido por la misma cultura española transformándose en América.

Al disponer nosotros el método que usaremos y el tipo de trato que daremos a estos materiales, no tenemos dudas acerca de que nuestra aproximación a la etnografía americana es, también, una reducción de la misma, tanto porque los conceptos y categorías que utilizamos ahora son relativos a símbolos intelectuales de nuestro tiempo, como porque los escritos que nos transmitían en estos documentos los militares, los civiles o los religiosos respondían a ideologías y a intereses de época, personales o colectivos, según los ejemplos, institucionales o ilegales, pero en cualquier caso todos se nos aparecen involucrados en el suceso específico americano de un tiempo que ya no es el nuestro.

Cuando se trata de personas ya nacidas en alguna de las regiones americanas de las que se ocuparon, es obvio que su versión era algo menos europea que la de sus progenitores, y a medida que criollos y mestizos se alejaban de Europa por ser ya sus progenitores gentes también nacidas en América, las versiones se acomodaban a intereses que traducían tradiciones y raíces euroamericanas, cuajándose, en muchos casos, dentro de un cierto sincretismo existencial. Sin embargo, el euroamericanismo ideológico es más válido como referencia intelectual cuando nos aproximamos a las formas de sociedad civil que constituían los peninsulares con los criollos y los mestizos dentro de la que

sería componenda urbana, y de la atracción que ejercían en las generaciones descendientes los mundos prehispánicos, que cuando pensamos en las culturas marginales. Generalmente, éstas continuaron, y continúan, siendo más atractivas por su naturalismo que por su culturalismo.

En contradistinción a este movimiento segmentario característico de las poblaciones recolectoras-cazadoras, los pueblos sedentarios tienden a la concentración política y a la eliminación de la diversidad étnica que resulta de las anexiones políticas constantes que intentan sus gobernantes. Ésta sería una buena razón por la que en una misma dimensión de espacio suele ser más abundante la diversidad étnica en las áreas de recolección y caza que en las urbanas. Ésta, que es una cuestión cognitiva y de tecnología aplicada a la explotación de los recursos materiales u orgánicos, se expresa también en la abundancia de documentos que producen estas culturas. Esto es, cuanto más complejas, mayor es la cantidad de documentación. Ésta es una buena razón para justificar el hecho de que las fuentes históricas relativas a las culturas recolectoras-cazadoras son más sencillas en su construcción intelectual interna que lo son, en cambio, las más avanzadas. La falta de análisis es también una de sus características, precisamente porque los mismos protagonistas son culturalmente más simples y, por eso, más parcos en sus explicaciones. Tienden a considerarse culturalmente menos intercambiables, por menos próximos, en términos de civilización y estilo de personalidad a los misioneros que los describían.

En el estado de nuestras consideraciones podemos avanzar que la reconstrucción de la historia de las grandes culturas indígenas americanas pasa también por la reconstrucción de las pequeñas culturas. Mientras tanto, es también cierto que los procesos etnohistóricos no se han detenido con la irrupción de los españoles en estas regiones; más bien se han transformado en el sentido de que pasaron a ser dominados y dirigidos desde otro poder político representado por la figura jurídica de los virreinatos, con sus audiencias, gobernaciones y corregimientos. Este ámbito institucional colonial vendría a representar otra etnohistoria, y podemos entender que ésta tiene grandes sectores de información etnográfica con la que podemos reconstruir otros aspectos del pasado indígena.

Quizá de los más importantes, podemos considerar a los que se han dado en el terreno de la aculturación y de los mestizajes[8] en el caso de las poblaciones indígenas que vivían dentro de la sociedad civil española y que, progresivamente, iban siendo asimiladas por ésta en forma de una construcción cultural donde el modo hispánico era

[8] Esta problemática de la aculturación y del mestizaje la he desarrollado en Esteva 1988.

dominante, porque, mientras mantenía el poder jurídico e institucional, al mismo tiempo, introducía tecnologías más avanzadas y producía las razones ideológicas y de la organización social y política maestras del sistema cultural. En el interior de este modo cultural dominante es obvio que ingresaban formas indígenas, vocabularios y sincretismos que podemos reconocer en las formas nacionales contemporáneas. Y es también cierto que estas informaciones constituyen un inventario de conocimientos etnográficos que necesitamos publicar y estudiar cuanto antes. Son parte de la etnohistoria indígena en la medida en que se nos han transmitido en forma de fuentes étnicas específicas.

Las documentaciones que hemos recogido nos muestran, por lo tanto, que las historias indígenas siguieron caminos diferentes, y destacan que los itinerarios de su transformación fueron en gran medida el resultado específico de sus relaciones con los españoles y con los portugueses. Pero antes fueron también el efecto de unas ciertas dependencias e intercambios entre las culturas y los recursos y ciclos de su medio climático. En este supuesto, también algunos de sus desarrollos demográficos fueron una función de estos intercambios selectivos con la naturaleza. El hecho mismo de que el tamaño demográfico de estas poblaciones sea, básicamente, el resultado de la relación entre naturaleza y tecnología, o lo que es igual: que la simplicidad tecnológica se convierte en una dependencia respecto de la naturaleza, en el sentido de que los recursos de ésta condicionan la reproducción de los grupos humanos y de los demás animales. Excepto los grupos mesoamericanos y andinos, las áreas culturales indígenas americanas definen estas relaciones de dependencia con la naturaleza, y hacen relevante el hecho de que las tecnologías productivas se basaban en la reproducción de la naturaleza y en la dinámica de los ciclos climáticos de ésta.

Por el contrario, dada la complejidad tecnológica y estructural de las sociedades mesoamericana y andina, y dado el desarrollo urbano alcanzado por sus naciones, en especial Tenochtitlán y Quito-Cuzco, los desarrollos culturales de sus gentes no se detuvieron con la llegada y triunfo de los españoles. Más bien ocurrió que murieron como naciones, pero los individuos de éstas siguieron existiendo y se transformaron como se transformó la cultura y adaptación regional de los españoles. De hecho, éstos, y sobre todo sus criollos y mestizos integrados, adoptaron los recursos de las diferentes regiones donde se implantaron con los indígenas, y dichos recursos fueron también, a la vez que territoriales con sus topografías, climas, floras y faunas específicas, humanos y culturales. En forma convergente los indios mezclaron, por lo tanto, sus recursos culturales y humanos con los de los españoles, y, aunque el dominio político que éstos ejercieron condujo a la

creación de una marca cultural de cuño colonial español en las áreas que éstos conquistaban, sin embargo, sometidos a los españoles, se transformaron con éstos, incluso en lo que después serían comunidades campesinas. En éstas se produjeron procesos de aculturación y aleaciones selectivas en forma de sincretismos culturales profundos y, en lo fundamental, los indios se transformaron paulatinamente siguiendo el modelo cultural de los españoles. El desarrollo individual de cada uno de éstos fue culturalmente más fuerte que el de los indios, pero éstos también influyeron en la forma que adquirieron los recursos adaptativos de los primeros. Básicamente, también los españoles se desarrollaron en estrecha dependencia con la fuerza de trabajo indígena, muy numerosa y más eficiente como asalariada que cuando estaba obligada por las presiones del tributo. De hecho, la continuidad de esta eficiencia productiva significó la construcción de una sociedad común y única con los españoles. Y por añadidura, la infusión individual de los indígenas entre estos últimos, sobre todo en los ámbitos urbanos, marcó más el principio de una separación social que el de una separación cultural. Según eso, en su arquitectura y estilo urbano-campesino, las sociedades coloniales fueron más tarde estados nacionales que pasaron fácilmente de sociedades de castas a sociedades mestizas en todas sus formas, biológicas y culturales.

Contrariamente a este factor unificante definido por la participación en una misma estructura social de indígenas, españoles, africanos y mezclas diversas, los indígenas marginales siguieron otro derrotero, pues no sólo conservaron sus identidades étnicas, sino que en la mayor parte de los casos apenas modificaron sus culturas de subsistencia. Esto ocurría en las cuencas del Amazonas y del Orinoco, y en el sur de Sudamérica, esto es, en las pampas y en Patagonia. Es indudable, además, que las sociedades indígenas del norte de Mesoamérica, y algunas otras situadas en el interior de esta última región, se reprodujeron en forma de bolsas étnicas dentro de la geografía nacional de México y de Centroamérica, sobre todo cuando pensamos, entre otros, en tarahumaras, yaquis, huicholes y lacandones, pero en todo caso es también cierto que sus antes naciones se convirtieron en comunidades locales políticamente desarticuladas.

En esta perspectiva no es difícil entender que los documentos etnográficos nos facilitan informaciones sobre las particularidades específicas de estos procesos, de manera que la historia de las culturas indias, escrita generalmente por los europeos, vemos que es también una historia hecha con éstos, en particular con los españoles en las áreas de civilización avanzada, y en las periféricas de éstas, y con los portugueses en las áreas tropicales designadas como marginales.

Viéndolo así, no tenemos duda de que las documentaciones son,

además de étnicamente específicas, procesos distintos que pueden significarse en forma de áreas culturales diferenciadas por el hecho de las adaptaciones derivadas de las relaciones entre cognición, tecnología y recursos definidos en los ambientes naturales. De este modo, el concepto de área cultural, en la medida que trasciende al de Estado nacional, nos muestra en el caso americano que las naciones indias marginales tienen su propia documentación en las fuentes escritas por las diversas órdenes misioneras; o sea, estas últimas han producido el mayor caudal de información etnográfica, y es precisamente ésta la que mayormente ignoramos en nuestras experiencias de trato con los materiales históricos de campo.

El hecho indudable es que los documentos relativos a los indígenas americanos nos muestran que éstos alcanzaron diferentes estadios de civilización, y en el caso de los recolectores-cazadores podemos observar, asimismo, que éstos realizaban, y realizan todavía en gran medida, una especie de intercambio adaptativo entre los ambientes ecológicos naturales y las formas de reproducción cultural reflejando, básicamente, historias cíclicas o más estables que las del mundo agrícola y urbano. Es en este sentido que hablamos de áreas culturales, o sea, de regiones donde se manifiestan asociaciones entre flora y fauna especializadas que, en función de las tecnologías de cada grupo, condicionan las estrategias adaptativas, y de los tipos económicos de actividad, así como de sus tamaños demográficos.

También podemos referirnos a materiales cartográficos, como los mapas de posición étnica. Éstos permiten localizar con cierta precisión los movimientos históricos de los grupos indígenas. Esto es especialmente cierto si tenemos en cuenta el hecho de que, en el caso de las regiones tropicales, e incluso en otras situadas en áreas de caza y recolección con flora y fauna dispersas, ha sido y es común la movilidad territorial. Esto nos permite entender fácilmente la existencia de una relación factorial entre dispersión vegetativa y fauna asociada con tecnologías productivas de subsistencia, pero también, y es importante, nos conduce a reconocer que estas relaciones tienen un carácter periódico, ya que se rigen por los ciclos de las estaciones naturales y por la necesidad de ocupar espacios mayores que los territorios comúnmente explotados por las naciones agricultoras avanzadas. Los mapas, la cartografía, los censos y las reducciones que seguían a la implantación de centros misioneros, constituyen una documentación inestimable cuando pensamos en que la historia de estas poblaciones indias es necesario localizarla, sobre todo cuando sabemos que muchas de ellas han cambiado de posiciones geográficas a lo largo de este discurso.

De hecho, lo que importa destacar, en este caso, es la existencia de una relación entre tecnología y forma de vida, y en este sentido se

obtiene la certidumbre de que en la América indígena las grandes densidades de población alcanzadas por los pueblos mesoamericanos y andinos reflejan el desarrollo de tecnologías productivas muy avanzadas, mientras, en cambio, las bajas producciones de los bosques tropicales y de las regiones al norte de Mesoamérica y de los Andes orientales y pampas, se reflejarían en forma de poblaciones dispersas económicamente fundadas en economías de subsistencia dependientes de los ciclos espontáneos de la naturaleza.

Se entiende, por lo tanto, que dadas las diferentes cualidades de las culturas indígenas, también los capítulos referidos a la información documental tienen enfoques distintos. Observamos, en este sentido, que las órdenes misioneras se ocupan de los grupos marginales, y es básicamente este tipo de materiales el que se nos transmite por parte de éstas. A medida, en cambio, que se trata de grupos mesoamericanos y andinos, aumenta la información civil o confeccionada por funcionarios al servicio de la Corona. Las «visitas» y las «relaciones» constituyen el cuerpo de materiales etnográficos más expresivo con que contamos en cada caso. Sin embargo, en este seguimiento de los contenidos etnográficos que se incluyen en las fuentes, las tipologías documentales que resultan son, además de visitas y relaciones, agrupamientos de información referidos a cartas, pleitos de audiencia, informes, catecismos, gramáticas y crónicas.

Dentro de esta perspectiva, las documentaciones etnográficas nos informan sobre enfoques de aculturación dirigida por parte de los misioneros actuando en el proceso de evangelización de los indígenas, diferentes en todo caso a los que empleaban los funcionarios adscritos a los gobiernos que representaban a la sociedad colonial española en Indias. A este respecto, es obvio que las influencias culturales y sociales de los civiles españoles que actuaban sobre los grupos indios tenían un carácter diferente al que se producía cuando eran los frailes quienes trataban con los indígenas. Los primeros o civiles obtenían rendimientos productivos de los indios que trabajaban en sus encomiendas, haciendas y minas a cuenta de tributos o de salarios. Y asimismo, participaban de la misma estructura social, aunque en diferentes posiciones de estatus. Los segundos ocupaban posiciones de dirección religiosa y de reorganización económica, social y cultural de los indios reunidos en reducciones. En realidad, los aculturaban en forma separada de los otros indígenas tributarios.

Cabalmente, el hecho de que los indígenas mesoamericanos avanzados vivieran y se mezclaran socialmente con los españoles, implicaba también por su parte una experiencia de intercambio cultural intensivo. Trabajar con los españoles significaba entrar en el discurso de la aculturación a través de nuevas tecnologías, de animales domésticos,

sobre todo, caballos, mulas, asnos, bueyes, vacas, corderos, gallinas, perros, de verduras, cereales y frutales, de obrajes y de ingenios, de arado, de sistemas de transporte nuevos como el carruaje de ruedas, de nuevos materiales de vivienda y de vestir, de acueductos y pozos de agua, de molinos para la molienda y de tecnologías mineras. Todo este conjunto de elementos iba acompañado de nuevas formas de organización social y política, de ideologías y de sistemas de cognición que alteraban las adaptaciones tradicionales de los grupos indígenas. En este extremo, los grupos indígenas de Mesoamérica y los Andes centrales sufrieron modificaciones culturales y sociales más profundas que los habitantes de las regiones marginales. De hecho, sus cambios más importantes se produjeron en el área de las estrategias referidas a los modos de vida, pero también a la concepción del mundo.

La suma de estos nuevos recursos materiales y las influencias que resultaban en sus producciones económicas, se juntaba a la que se llevaba a cabo en materia de religión y de cognición fundamental. Por eso, los cambios que ocurrían en las sociedades indígenas de Mesoamérica y la región andina central fueron sustanciales, y las fuentes nos cuentan este proceso en forma de leyes que mientras incorporaban a los indígenas en el seno de la vida civil española, los fundían en su dinámica social y, progresivamente, los integraban en diferentes mestizajes, biológicos y culturales. El proceso de hispanización era, pues, intensivo, y en la mayoría de los casos se manifestaba en forma de sincretismos.

Es obvio que en estas circunstancias el factor más dinámico cuando nos referimos a los cambios que se dieron en las sociedades indígenas fue el de las presencias personales de los españoles en la vida cotidiana de la sociedad indígena y de ésta con la española. El trabajo tributario y asalariado indígena se convirtió muy pronto en una forma de presión adaptativa y, en gran manera, fueron causas activas de aculturación. Los documentos describen estas situaciones, y en este sentido es evidente que el conocimiento del período colonial es un material indispensable para el conocimiento del proceso histórico y cultural seguido por los indios con los españoles. El estado actual de los grupos indígenas tiene como punto de referencia este proceso de transformación de la mentalidad indígena. Ésta hay que entenderla como una dinámica continuamente formativa que incluye, además de a los indígenas, a los españoles y a los africanos, y por ende a las mezclas que resultaban de la pluralidad de esta interacción.

Observamos en estos procesos documentados que la evangelización y la introducción de elementos culturales españoles ha constituido un tejido compacto entre los indígenas, hasta el punto de que los

grupos actuales hay que mirarlos a través del prisma de sociedades de cultura colonial en estado de transición cultural permanente. En el fondo, no hay suturas. Esta situación es más dinámica en el caso de los grupos mesoamericanos y andinos centrales que en el de los grupos marginales, especialmente cuando advertimos que en las regiones tropicales los mismos frailes se han visto obligados a cambiar sus asentamientos a causa de la falta de recursos y a la misma movilidad ancestral de los indígenas. Igualmente, en las regiones del norte de la Nueva España las misiones conseguían éxitos importantes cuando organizaban reducciones y transmitían nuevas formas culturales entre los indios. Sin embargo, lo cierto es que éstos no siempre renunciaron a sus costumbres nomádicas. Muchos de ellos continuaron resistiendo a las misiones y a la colonización española y europea, y defendieron con ahínco sus territorios contra las intrusiones europeas. Alternativamente, la guerra y las alianzas, y el retirarse a refugios móviles, fueron parte de las contradicciones que ocurrían en el mundo de la evangelización misionera, y a menudo ésta tuvo un carácter inestable, o por lo menos más inseguro que el que se daba en las regiones nucleares.

Pensamos a este respecto que la impresión de materiales etnográficos acude, por lo tanto, a cubrir campos de información sobre las culturas indígenas americanas, por una parte, pero también sobre las relaciones históricas de éstas con sus vecinas, y con los europeos, africanos y mezclas diversas que se fueron sucediendo en el tiempo. Estas historias sobre costumbres y acontecimientos se hallan depositadas en los múltiples archivos existentes, en colecciones documentales que han recogido las autoridades del mundo eclesiástico y secular en diferentes partes de América y Europa.

Desde luego, si no existieran estas documentaciones nuestros conocimientos sobre la etnografía indígena americana y acerca de la misma historia de las poblaciones indias, serían prácticamente asunto de especulación y de hipótesis permanentes, de interpretaciones sin posible verificación empírica, sin materiales específicos. Y asimismo, también resultaría difícil reconstruir estas historias si sólo dispusiéramos de fuentes ideológicas únicas, como sería el caso, por ejemplo, de los informes de los funcionarios civiles o de los conquistadores, o de los mismos historiadores de Indias.

De hecho, y en el caso de las fuentes indianas, es también cierto que podemos hablar, por lo menos, de tres clases de información y de historia: 1) la que escribían los conquistadores y los funcionarios de la Corona que les acompañaban o que les consultaban; 2) la que informaban los misioneros y eclesiásticos; y 3) la que producían los mismos indígenas. Podríamos añadir que en cada uno de estos casos encontra-

ríamos informantes indígenas implicados en la cuenta de sus costumbres e historias locales. Y de algún modo, también podríamos entender que muchas transcripciones escritas por los europeos se apoyaban en la información y relatos que les facilitaban los mismos indígenas, amén de testigos activos u oculares de los sucesos que se producían. En tales supuestos, la veracidad de estas informaciones puede ser verificada por medio de la crítica interna de los materiales, y en gran manera se facilita a través del cotejo a que los reducimos cuando efectuamos análisis de tipo comparado.

Por añadidura, es también evidente que los materiales etnográficos aparecen de modo desigual, según sean sus orígenes hermenéuticos. Por una parte, los que tienen su punto de partida en los informes civiles o seculares son menos específicos étnicamente que los producidos por los misioneros. Esto es así porque mientras el énfasis tópico de los primeros tiene que ver con intereses políticos, administrativos y económicos de la Corona en sus relaciones con los indígenas, y mientras asimismo incluyen españoles, el de los misioneros se concentra en la descripción del esfuerzo de la evangelización y en el estado primero y siguiente de las culturas y naciones indias consideradas en términos de costumbres y formas de vida, con subrayados especiales en la religión y la moral.

Desde luego, en ambos tipos de enfoques los materiales etnográficos pueden ser significativos, pero es también indudable que sus informaciones procuran conocimiento sobre el mundo indígena en los diferentes momentos históricos a que refieren. En este sentido, las documentaciones registran épocas distintas, y en cualquier caso resultan ser muestras inequívocas de experiencias de contacto y de intercambio, cuando no de sometimiento, de los indígenas con los españoles y los portugueses en particular, y con otros europeos en fases intermitentes.

Es obvio, por añadidura, que las razones de dichos contactos e intercambios no son siempre las mismas, pues mientras las de los misioneros procuraban concentrarse en la idea de evangelizar a los indios y de aculturarlos en esta dirección, las de los conquistadores y funcionarios, y hasta de muchos civiles, destacaban por el hecho de orientarse dentro de una relación personal basada en el principio de la dominación económica, cuando no era directamente una actividad dirigida a someterlos políticamente a las respectivas monarquías, española y portuguesa, que los empleaban para un propósito expansivo. De hecho, los funcionarios solían seguir a los conquistadores, y en su carácter de burócratas más o menos especializados en las diferentes funciones administrativas del Estado, nos han proporcionado más información concerniente a los grupos indígenas integrados en el seno de institu-

ciones, tales como virreinatos, audiencias, capitanías generales, corregimientos y gobernaciones consolidadas en el interior de los virreinatos que sobre indígenas marginales.

Básicamente, los funcionarios apenas tenían contacto, y mucho menos realizaban intercambio, con estas naciones marginales. En realidad, no eran indígenas tributarios, pues, incluso cuando permanecían sometidos a obediencia a la Corona, dependían de las órdenes misioneras. Los casos que compelían a visitas funcionarias se daban mayormente cuando en los territorios de estas naciones indias se producían descubrimientos de minas o asentamientos de haciendas que se traducían en expansiones de éstas a costa de disminuir el tamaño de los territorios indios. En tal extremo la irrupción de hombres prontos a la riqueza fácil iba acompañada de conflictos de toda especie, incluida la resistencia que oponían los indígenas al trabajo forzado y la consiguiente inspección de autoridades civiles. Sin embargo, incluso en estas ocasiones es difícil encontrar documentos de valor etnográfico escritos por estos funcionarios. Esto es todavía más cierto cuando pensamos en que dichos indígenas marginales son representativos de los grupos económicos definidos como recolectores y cazadores de subsistencia, ciertamente localizados en las regiones tropicales de Sudamérica y al norte de Mesoamérica, así como en las pampas y Patagonia, y en este contexto eran naciones cuya movilidad territorial dificultaba su control, incluso para los grupos de religiosos que intentaban evangelizarlos.

En el interior de las regiones tropicales, y durante el curso de tres siglos, los funcionarios de la sociedad civil española apenas tuvieron presencia estable en ellas, y por esta razón casi no produjeron información etnográfica sobre las naciones indígenas que las habitaban. Aunque fueron más frecuentes sus menciones sobre los indios situados al norte de Mesoamérica, en lo que por entonces se nombraban Provincias Internas de la Nueva España, lo cierto es que, dada la índole marginal de dichas culturas, en el sentido de que no eran semejantes a las de Mesoamérica y los Andes centrales en términos de gobierno civil y de integración social con los españoles, lo cierto es que, en todo caso, los funcionarios de las correspondientes monarquías, española y portuguesa, produjeron comparativamente poca documentación etnográfica sobre las poblaciones indias propiamente tropicales y del norte de Mesoamérica. Su mayor producción en este sentido ha tenido que ver con las poblaciones agrícolas y urbanas encomendadas a conquistadores y regidas, asimismo, por autoridades civiles españolas con apoyo en eclesiásticos regulares. Cabalmente, estos grupos indígenas fueron muy pronto incorporados a la sociedad civil española, y por esta razón, y en concepto de personas y de pueblos tributarios, ense-

guida se convirtieron en sujetos de «visita» y en motivo de relación cotidiana con los funcionarios de sus virreinatos.

Tampoco los civiles, actuando a título de personas particulares, nos han proporcionado materiales etnográficos importantes de este tipo. En todo caso, sus actuaciones se han registrado en el marco de la sociedad civil española, y dentro de ésta aparecen asociados, especialmente, con problemas de carácter personal en los que, a veces, se reflejan conflictos con los indios. Desde luego, el seguimiento de las costumbres indígenas, acudiendo a esta clase de documentos derivados de la actuación de estos pobladores españoles, es de rendimientos muy pobres cuando los comparamos con los producidos por los religiosos y por los funcionarios de las respectivas monarquías.

En cambio, y dada la índole diferente de los grupos indígenas designados como marginales, el lugar que ocupaban los funcionarios y los eclesiásticos en las zonas tributarias era, en el caso de los primeros, ejercido por misiones encargadas de reunirlos en «Reducciones de Indios». Los valores documentales serían, por eso, diferentes porque la posición cultural de los grupos indígenas fue también distinta. Así, mientras los grupos mesoamericano y andino se integraron con la sociedad civil española a través del tributo, los llamados indígenas marginales, nombrados como «naciones bárbaras» por los escritores de la época, se integraron en un orden diferente al de las misiones.

Sinopsis temáticas y estilos documentales

Damos por supuesto que las documentaciones etnográficas se hallan distribuidas en diferentes contextos informativos. Éstos son de dos clases: los producidos por funcionarios al servicio de la Corona, y los producidos por frailes enrolados en órdenes misioneras. Entre los más importantes materiales, y aunque encontramos los etnográficos en toda clase de documentos, podemos destacar los que resultaban de las relaciones y de las visitas que se hacían a los pueblos indígenas por parte de las autoridades civiles y eclesiásticas, los memoriales que se escribían a los reyes y ministros ocupados en la gestión política de Indias, y los informes, cartas y Crónicas de Indias que se emitían normalmente por parte de los responsables de cada una de las actividades que se llevaban a cabo entre los indios.

Hasta que los mismos monarcas, presionados por la necesidad de disponer de mejores controles estadísticos sobre los tributos que podían aportar, o aportaban, los indios, no comenzaron a exigir a sus funcionarios, mediante cuestionarios específicos, información sobre cuántos eran los que tenían capacidad de tributar y el importe o cuan-

tía de lo que valía su trabajo, amén de los recursos de que disponían, hasta entonces sólo los religiosos se habían ocupado de obtener información sobre costumbres indias. La diferencia más importante con los funcionarios, en el momento en que éstos iniciaron la colecta de datos sobre los indígenas, consistiría, generalmente, en el hecho de que mientras los religiosos enfatizaban el conocimiento de los fenómenos espirituales, los funcionarios enfatizaban los del derecho, el de los recursos materiales de las regiones y el de sus capacidades políticas y fuerza de trabajo. Ambos, funcionarios y religiosos, podían, sin embargo, ampliar sus intereses a los ámbitos propios del conocimiento especializado que se le atribuía al otro. Esto lo vienen a demostrar algunos informes implicados en el concepto de «visita», pues en estos casos era normal que se dieran referencias a formas de vida indígenas que habitualmente no figuraban en las primeras relaciones anteriores a los «cuestionarios».

Cualquiera que haya sido la orientación de unos y otros, lo cierto es que los archivos civiles suelen ser mixtos en sus materiales, y recogen, por eso, documentos sobre indios, españoles, africanos, mestizos y otras mezclas. Y son, por eso, menos específicamente indios que los escritos por las órdenes misioneras. En general, los informes producidos por las órdenes religiosas basan su información en el conocimiento y experiencia personal de las culturas indígenas. Y cuando se hacen menciones a otros grupos, éstas tienen que ver con la observación de fenómenos comparados, y habitualmente con situaciones de conflicto. Puede, por lo tanto, que estas documentaciones misioneras describan sucesos en los que están involucrados otros grupos, e incluso es probable que, a partir de unos primeros resultados positivos en lo que refiere a la evangelización, se describan nuevas formas de vida indígenas y se hagan relaciones concretas de plantas y animales introducidos en las reducciones. Los procesos de aculturación de todo tipo aparecen con cierta frecuencia en dichos informes.

A pesar de las diferentes situaciones de los grupos indios y de los objetivos de la misma documentación, lo cierto es que son numerosos los materiales etnográficos que se contienen en los informes civiles y militares emitidos sobre los indios. Algunos se interesaban en concreto por asuntos referentes a recursos económicos, derecho, demografía, religión y organización social. En este sentido, pueden ser considerados ciertamente abundantes en este tipo de tópicos, y podemos comprobarlo cuando acudimos a verificar los contenidos que se incluyeron en las llamadas «Relaciones Geográficas» del siglo XVI, ordenadas por Felipe II.

En el caso específico de la Nueva España, y concretamente en 1577, éstas trataban de responder a un total de 50 preguntas[9] formuladas

[9] Cf. las diferentes ediciones publicadas en México. Ver Bibliografía.

en nombre del rey de España, y que debían ser enviadas al Consejo de Indias. Cabe significar a este respecto que el encabezamiento del cuestionario que se sometía a las autoridades de cada región es en sí mismo ilustrativo de los objetivos que se perseguían, cuando se formula como una «Instrucción y Memoria de las Relaciones... para la Descripción de las Indias...».

Un bosquejo resumido de las 50 preguntas que contenía el cuestionario puede ser suficientemente expresivo, y hemos decidido ofrecerlas en esta ocasión porque nos proporcionan una idea concreta de los tipos de datos que se perseguía reunir en cada caso. Así, tendríamos las siguientes:

1) Pueblos de españoles.
2) Descubridor y conquistador que lo fundó en dichos casos.
3) Clima y temporadas.
4) Topografía o accidentes del terreno.
5) Número de indios.
6) Situación geográfica, latitud y longitud respecto del Polo.
7) Distancia respecto de la audiencia.
8) Distancia respecto de otros pueblos vecinos.
9) Nombre actual y anterior del pueblo.
10) Traza, formato y orientación del pueblo.
11) En el caso de ser pueblo de indios, corregimiento a que pertenecía.
12) Siendo pueblo de indios, distancia que le separaba de otros y del de los españoles.
13) Siendo pueblo de indios, qué significaba su nombre en lengua indígena. Asimismo, lengua que hablaban los indios.
14) A qué señor pertenecían antes de la llegada de los españoles. Ritos y costumbres con que se distinguían las gentes de este pueblo.
15) Tipo de gobierno que tenían y con cuáles otros pueblos tenían guerras. Qué clase de vestido tuvieron antes de los españoles, y cómo vestían en el momento de la encuesta. Asimismo, de qué clase de recursos dependían para vivir.
16) Montañas y valles cercanos, y forma del asentamiento indígena.
17) Tipos de enfermedades prevalecientes, y cómo se podían evitar o curar.
18) Distancia a que se encontraba el pueblo en relación con las grandes montañas.
19) Ríos y corrientes que pasaban cerca del pueblo y caudal de sus aguas. Y cómo se aprovechaban éstas, y si regaban huertas, y en caso negativo si se podían utilizar para este objetivo.
20) Lagunas y lagos existentes en la zona inmediata del pueblo.
21) Volcanes y cavernas que pudieran tener una naturaleza admirable.
22) Árboles silvestres y frutos y aprovechamiento que se obtenían de ellos, incluidas las maderas.
23) Árboles frutales que cuidaban para producción, y asimismo cuáles se habían traído de España.

24) Cultivos y producciones de cereales, verduras y hortalizas de origen indígena.
25) Semillas que se habían traído de España, y cantidades que se recogían.
26) Yerbas o plantas medicinales aplicadas a la curación de dolencias de los indios.
27) Animales terrestres y volátiles, salvajes y domésticos, que había en el pueblo y su región, y además los que habían sido traídos desde España, y cómo se criaban y multiplicaban.
28) Minas de oro y plata, así como de otros materiales que se encontraban en la región.
29) Canteras de piedras preciosas.
30) Salinas del lugar o puntos en los que se proveían de sal.
31) Forma y materiales de las casas.
32) Defensas con que contaba el pueblo.
33) Comercio que realizaban y con qué se sustentaban los indios y los españoles, aparte de informar sobre cómo pagaban los tributos.
34) A qué diócesis, arzobispado, obispado o abadía, y cabecera de partido a que pertenecía el pueblo, así como si existía catedral o parroquia en su caso.
35) Iglesia catedral o parroquial que tuviera el pueblo y beneficios que obtenían.
36) Monasterios de frailes y monjas, y orden religiosa a que pertenecían, localizados en el lugar, y quién y cuándo se fundaron, y cuántos religiosos había.
37) Hospitales, colegios y obras pías que había en el pueblo, y cuándo y por quién se instituyeron.
38) Caso de tratarse de un pueblo ubicado en la costa, temperamento del mar, así como tormentas y peligros más frecuentes.
39) Si el pueblo era de costa plana o brava con arrecifes que pudieran amenazar la navegación.
40) Mareas y crecidas de la mar, tiempos, frecuencias y horas del día.
41) Cabos, puntas, ensenadas y bahías importantes, nombres con que eran conocidos e importancia que pudieran tener.
42) Puertos y desembarcaderos de que disponía el lugar.
43) Qué tan grandes o espaciosas eran las bahías y cuánta era su cabida para navíos.
44) Profundidad de sus fondos y grados de limpieza de sus aguas.
45) Modos de entrar y salir de estas aguas, y vientos que podían favorecer estos lugares.
46) Facilidades de acceso a leñas, aguas y bastimentos.
47) Nombres de las islas que se hallaban cerca de la costa, todo lo cual debía ser expresado por medio de gráficos y pinturas que debían incluir fauna y flora comestibles, con ríos y fuentes importantes.
48) Pueblos de españoles que se poblaron y que ahora se encontraban sin moradores. Causas de su abandono.

49) Cosas o elementos que pudieran considerarse interesantes aparte de las que se preguntaban.
50) Firma del que había hecho la relación o del grupo que había intervenido en la misma[10].

Estas «Relaciones Geográficas», ordenadas en esta forma de «Instrucción» por Felipe II, eran cumplidas por individuos que solían tener cargos públicos, por ejemplo, un corregidor o un alcalde, y tratándose de pueblos indios en la mayor parte de los casos intervenía algún cacique o principal del pueblo. En este sentido, actuaba de informante, y a dicho efecto solía contar con la ayuda de intérpretes en español o en lengua indígena para la transcripción y envío de los datos a las autoridades españolas. Generalmente, algunos de los que firmaban la encuesta cumplimentada eran españoles, a veces asistidos por sus propios hijos, ya éstos conocedores de las costumbres locales y de la región. A finales del siglo XVI muchas de estas relaciones las escribían españoles que habían intervenido en conquistas y que ahora administraban sus encomiendas y haciendas. Pero también era frecuente que fueran sus hijos, nacidos ya en estas tierras, los que contestaban el cuestionario.

Quienes respondían estos cuestionarios eran, asimismo, vecinos del lugar, y era normal que, como civiles, dispusieran de escribanos y de intérpretes ocupados en preguntar a los informantes nativos cuando no respondían directamente ellos. Sin embargo, esto último, dado el tipo de cuestiones que se preguntaban sobre historias relacionadas con los indios de la región, lo más frecuente es que fueran dichos nativos los que se comportaban como informantes. Éstos solían ser personas de edades avanzadas, de buen prestigio y saber, y consideradas, asimismo, como las que poseían un conocimiento de los sucesos más antiguos. A este respecto, también podía entenderse que estos materiales, a veces, los escribían indios que entendían y escribían en castellano mientras preguntaban a los que habían convocado según el espíritu de la encuesta. Debido, por otra parte, a que algunas preguntas obligaban a contestar con cierta precisión, muchos de los cuestionarios eran sometidos en voz alta a los informantes por un corregidor cuando lo había, y así se necesitaban varios días, y a veces semanas, para cumplimentar el expediente.

El tipo de preguntas que se formulaba permite entender que los intereses principales del cuestionario se fundaban en el propósito de obtener datos económicos y estratégicos en los que destacaba mayormente la intención de recoger informaciones relacionadas con los

[10] Cf. Acuña 1987, pp. 18-23.

recursos naturales, demográficos, sociales y políticos de estas regiones. En este contexto, parece indudable que las encuestas civiles tenían un valor más sociológico o estructural que las efectuadas por los frailes, pues en este caso éstos se distinguían por la aplicación de un enfoque personal, de verificación etnográfica o culturalista, más de campo y naturalista.

El enfoque de los cuestionarios en los que se fundaban estas Relaciones Geográficas, sería también más sociológico en el sentido de que el contexto que se iba a obtener estaba grandemente condicionado por la despersonalización de los datos, y no tenía carácter etnográfico porque su construcción resultaba de una presencia funcionaria corta, excesivamente convencional cuando se piensa en preguntas más que en observaciones derivadas de estadías personales con prevalencia de la observación participante. Los informes de los frailes cumplían estos requisitos, y de hecho se ajustaban a la idea de anotar experiencias en forma semejante a la de un naturalismo cultural; se producían, desde luego, dentro del principio de una experiencia o control personales de la información que se escribía.

No hay duda, por otra parte, de que estas Relaciones Geográficas pueden ser recompuestas etnográficamente, pero en muchos casos deben ser complementadas con enfoques y materiales de campo semejantes a los que hemos mencionado. Algunos de éstos, en la medida que reúnen las cualidades del naturalismo etnográfico, nos han sido transmitidos por los religiosos, y aunque también representan intereses ideológicos concretos, sin embargo, poseen un valor de singularidad cultural cuando pensamos en el hecho de su menor grado de formalismo conceptual. El factor más importante, en este último sentido, sería el de que los informes misioneros son de trama más indígena en sus temas y experiencias, mientras que el de las relaciones contienen elementos de colonización evidentes, y en la mayoría de los casos refieren a fines de poblamiento español y a estrategias de utilización tributaria de los indios. En la Nueva España y en el Virreinato del Perú se reunieron en forma de «visitas» que permitían obtener una versión actualizada, precisa en unos aspectos e incompleta en otros, sobre el estado de las poblaciones donde ya poblaban españoles y en las que, asimismo, los indios actuaban ya como tributarios y hasta como súbditos de la Corona.

Las visitas son fuentes muy importantes para el estudio de la organización social y económica de las poblaciones indias. A guisa de ejemplo, podemos recurrir al testimonio histórico de una visita realizada en Huánuco, Perú, en 1562, por el visitador Íñigo Ortiz de Zúñiga[11]. Al

[11] Cinco años después, en 1567, se habría realizado una visita semejante en Chucuito, en el área de lo que había sido el Collasuyu incaico, asimismo comentada por varios autores, José María Arguedas, Waldemar Espinoza Soriano, fray Pedro Gutiérrez Flores y, etnográficamente, por John V. Murra. Ver Díez de San Miguel.

repasar la temática del instructivo que le ordenaban cumplimentar a dicho Ortiz de Zúñiga las autoridades virreinales en nombre del rey de España, uno advierte que estas visitas constituían fondos de información destinados a conseguir un cierto conocimiento sobre las posibilidades económicas de las poblaciones indias y de sus recursos naturales y humanos en orden a establecer las formas del tributo que debían implantarse en beneficio de la Corona.

La instrucción real para la visita de la Provincia de León de Huánuco, en esta fecha, define claramente cuáles eran los objetivos de esta inspección cuando destaca los siguientes aspectos y cuando, asimismo, lo hace en 26 preguntas que debían ser contestadas mediante su verificación *in situ.* Así, aquí en Huánuco el cariz de las preguntas subrayaba los siguientes propósitos:

1) Contar el número de indios que había en la región.
2) Agruparlos con sus principales o caciques para el objetivo de saber su distribución en sexos y edades dentro de cada pueblo.
3) Comparar las cantidades contemporáneas de indios con las que había en tiempos prehispánicos.
4) Establecer cómo era el sistema político de los pueblos en tiempos de los incas, y hasta qué punto eran hereditarios el rango y las posiciones de *status* de sus principales, y cómo se nombraban o elegían.
5) Tributación que debían entregar al Inca, y qué clase de obligaciones se les imponía, bien por la vía del trabajo personal, y en este caso por sexo y edades, o qué cosas les correspondía dar según sus producciones locales.
6) Cuantía de lo que pagaban ahora como tributo al encomendero y hasta qué punto daban lo mismo que antes con los incas.
7) Qué daban de tributo los indios a sus caciques actuales, en comparación con lo que se estipulaba por parte del incanato.
8) Definición de lo que en el período incaico se asignaba como tributo a los templos y adoratorios, por ejemplo, ganados y minas, mientras se daba orden, al mismo tiempo, de que todo fuese declarado para el fin de que estas producciones rentaran el quinto debido al rey de España.
9) Indagar si los indios habían recibido algún maltrato por parte de los españoles a través de excesos tributarios, e informar acerca de si recibían la debida instrucción católica.
10) Cómo preferirían pagar sus tributos los indios y qué sería lo más conveniente para ambas partes.
11) De qué modo tributaban los indios de cada pueblo según sus oficios y *status* durante el incanato.
12) Cuánto tiempo de trabajo representaba para cada indígena lo que debían tributar, y hasta qué punto eso podía resultar excesivo y perjudicial para su salud.

13) En qué sentido la encomienda actual de indios a los españoles perjudicaba a los caciques, y hasta qué punto representaba un agravio para las personas de éstos.
14) Si pagaban los indios tributo a las divinidades locales en tiempos incaicos, y cuál era el gasto de mantenimiento que ocasionaba.
15) Modos y conveniencia de reducir los indios dispersos en pueblos fijos para su gobierno, control político y doctrina religiosa.
16) Conocimiento de las formas jurídicas tradicionales por cuyo medio se juzgaban los delitos entre los indios durante el período prehispánico.
17) Provisiones que debían aplicarse en cuanto a que los caciques participaran del tributo sin ocasionar merma o perjuicio para los indios.
18) Fijación del grado de suficiencia que tenían los indios para su mantenimiento en términos de tierras, ganados y producciones locales.
19) Definición de los inconvenientes que podían seguirse del hecho de que los indios serranos bajaran a los llanos para cultivar productos que les permitieran cumplir con las obligaciones tributarias.
20) Informar sobre cómo se repartían las tierras en tiempos prehispánicos y actuales, y períodos de vigencia para los que las tenían o recibían.
21) Reseñar acerca de si las tierras y las propiedades se heredaban, y en todo caso cómo se conseguían y transmitían.
22) Describir los modos que tenían de casarse en tiempos incaicos, así como ceremonias y formas de sucesión que practicaban respecto de los hijos.
23) Verificar entre los encomenderos si el número de indios que se había declarado en el curso de la visita se correspondía con la realidad.
24) Obligación del visitador de declarar su opinión personal sobre todo lo que le habían informado.
25) Indicar cuáles habían sido los gastos que se habían originado en función del tiempo y medios empleados en esta visita.
26) Asegurar que la visita no había causado gastos a los indios que habían sido el objeto de esta inspección.

Los tópicos económicos, políticos y sociales se nos aparecen como los objetivos principales de estas visitas, y es obvio en este contexto que el conocimiento de las formas tributarias que se daban en tiempos incaicos constituía un conocimiento fundamental, pues por este medio se alcanzaba la noción correcta de hasta qué punto los tributos actuales que imponían los encomenderos a sus indios superaban a los del pasado. En este sentido, una preocupación también significativa la reflejaba el interés de la Corona por saber en qué posición y capacidad de *status* se encontraban los caciques de los pueblos indios, pues para el caso era indudable que la influencia tradicional de éstos sobre la conducta de sus comunidades era de un valor político estratégico,

sobre todo en lo que concierne al mantenimiento de la paz entre indios y españoles.

No hay duda, entonces, de que la visita cumplía con el objetivo de obtener conocimiento directo sobre la realidad política de los pueblos indios en sus relaciones con los españoles, pero, además, por este medio se conseguía verificar *in situ* la situación específica del tributo indígena en sus diversas situaciones locales. Por eso, el planteamiento de estas preguntas muestra también que en sus intereses la Corona era muy consciente de que una política correcta con los indios pasaba por una inteligencia de sus costumbres, pero también por el conocimiento de hasta qué punto el comportamiento de los españoles garantizaba la continuidad de los símbolos que garantizaban el poder del monarca y la consiguiente obediencia de los indígenas a su persona. A este respecto, si la intencionalidad de las visitas era de carácter informativo, el procedimiento empírico que lo hacía posible nos permite descubrir su mayor alcance estratégico: «que las funciones de dominio sólo se podían ejercer con un mínimo de éxito si se conocía al objeto dominado» [12].

Desde los supuestos que mencionamos, el carácter etnográfico de los contenidos de las «visitas» se nos revela como un procedimiento informativo en el que la principal preocupación de las autoridades españolas en Indias consistía en controlar los impuestos que se obtenían de los españoles y de los indios. Las encomiendas eran fuentes de ingresos para los particulares que las habían recibido en premio a sus méritos de conquista, pero su éxito y continuidad dependían de los indios que las trabajaban en régimen de tributación personal y colectiva.

Muchas noticias de estas épocas refieren que los encomenderos ocultaban indios a la hacienda española para de este modo aumentar sus beneficios. Por esta razón, la desconfianza de la Corona hacia quienes debían servirla directamente en beneficio mutuo, de aquélla y de los mismos españoles, convirtió las visitas y los informes en rutinas indispensables que permitían actualizar estos conocimientos y mantener, al mismo tiempo, la presión jurídica necesaria que conduciría, por otra parte, a redistribuir las encomiendas, a suprimirlas, por otra, o a reducir en otros casos su carácter hereditario indefinido. Por supuesto, y por añadidura, esta desconfianza conduciría muy pronto a desarrollar disposiciones legales destinadas a confirmar el control de las informaciones estratégicas para la economía de la Corona.

De hecho, entonces, los materiales etnográficos de las visitas tienen un valor documental indudable en lo que refiere a la información

[12] Cf. Mellafe 1967, p. 325.

demográfica y a los focos temáticos relacionados con la organización social del trabajo y los comportamientos económicos a partir de sus producciones específicas. Por lo mismo que son relativamente intensivos en estos conocimientos, lo son menos cuando pensamos en su interés, por ejemplo, respecto de las ideologías indígenas, de su vida familiar, de sus tecnologías productivas, de la movilidad y estratificación sociales relativas de las poblaciones indias, de sus formas de vivienda y modos de vestir, de su cocina y alimentación, de sus mitos y creencias, de sus aficiones festivas, de sus diversiones y expresiones lúdicas y, por supuesto, de sus modos de socialización y ciclos vitales. En cambio, y por el contrario, sí lo hacían a menudo los misioneros. Entenderíamos, por eso, que estos últimos eran más holísticos o más etnográficos, en definitiva, que los funcionarios que tenían a su cargo la verificación de noticias que permitían mantener estos controles.

Según eso, mientras los móviles inmediatos de los funcionarios eran directamente políticos, los que definían a los misioneros eran religiosos. En cierto modo, el conocimiento de esta división del trabajo institucional nos prepara para entender mejor lo que podemos encontrar en los materiales de cada tipo de información.

En este carácter de división del trabajo, en las relaciones y visitas se pueden reconocer no sólo las denuncias que se producían contra los encomenderos por parte de los indios, sino también informes y noticias que permiten descubrir o entrever, según los casos, las estrategias geopolíticas de la monarquía española, en este caso, en orden a programar los poblamientos y la demarcación y avance de las fronteras climáticas que abrían la misma expansión geográfica de las visitas. En el caso peruano, las visitas eran, por lo tanto, informes que tanto valían para describir situaciones como para sugerir soluciones. Una de éstas habría sido la de preparar una política de desconcentración de los centros urbanos. Éstos, como indica Mellafe[13], se estaban convirtiendo en regiones de malestar conflictivo, de manera que, en cierto modo, las políticas de desconcentración podemos considerarlas como medios de descarga y de catarsis de las tensiones derivadas de los apretujamientos y sobrantes demográficos que se daban ya con los nuevos pobladores y con la presencia de grandes números de mestizos inestables.

Hay que suponer, por ende, que los contenidos de las visitas reflejan, por una parte, las problemáticas de los indígenas del campo o que vivían de la agricultura, y que con los españoles entraban en nuevas relaciones sociales a partir de otros modos de producción, en este caso los que se definían a través del tributo personal y colectivo deri-

[13] Cf. 1967, p. 329.

vados de la ganadería, de los obrajes, de las minas, de los transportes y de la misma presión que resultaba de la presencia cotidiana de los encomenderos y del sistema colonial español actuando a través de las audiencias, de los corregimientos y, en lo fundamental, de la intervención de las autoridades virreinales.

De hecho, mientras los funcionarios representaban esta clase de información colonial, la más dinámica por su volumen de cambios, cualitativos y cuantitativos, por el contrario, los misioneros implicados en la evangelización de poblaciones indígenas marginales en la medida en que éstas permanecían fuera de los puntos, procesos y circuitos de la civilización urbana, producían otra clase de documentación, colonial en lo religioso, pero con focos de interés más predispuestos a la integración de los indios consigo mismos, esto es, con sus propias identidades étnicas.

Como demuestran los contenidos y resultados de la instrucción, estas encuestas obtenían conocimiento directo de orden básicamente sociológico, y destacaban mayormente el carácter estructural-funcional de los datos etnográficos. En gran manera, se trataría de cuestionarios muy semejantes en los tipos de datos que se lograban a los que luego, y ya en nuestro tiempo, fueron proclamados como estratégicos por la antropología social británica en sus relaciones coloniales primeras con los nativos africanos. Por añadidura, y en este contexto, si el desarrollo de la antropología social británica concierne a un fenómeno intelectual académicamente subsidiario de la existencia del imperialismo británico que sigue a la expansión colonial, el enfoque de la Corona española, visto en términos de los tipos de conocimiento que necesitaba conseguir de los indios, era también del mismo carácter que tendría más tarde el de los antropólogos británicos, por lo menos en el hecho de que perseguían esta información focal profesionalizada.

Las diferencias entre estos cuestionarios de Felipe II y los de la antropología social británica serían, entre otras, que los materiales obtenidos por esta última destacan por sus enfoques analíticos más intensivos y forman parte de un tiempo académico más avanzado. Sin embargo, tienen en común el hecho de que servían y han servido a objetivos coloniales.

Cabría entender, por lo tanto, que estas visitas pueden ser consideradas como antecedentes históricos de la antropología social en lo que refiere a los contenidos que se procuraba obtener y que se clasificaban en forma de epígrafes que tenían carácter de conocimiento estratégico porque se orientaban a obtener un control objetivo sobre los pueblos indígenas. Dado este supuesto, mientras los frailes enfatizaban los aspectos espirituales de la información y desarrollaban el holismo etnográfico extensivo, los funcionarios subrayaban el papel de la

información sociológica en sus aspectos estructurales mayores: los económicos y los de la organización social en sus instituciones y distribuciones demográficas.

Hay más formas estratégicas de noticiar. Así, en algunos memoriales se daban noticias que destacaban los agravios que se infligían a los indios, y generalmente los redactaban sus defensores, los frailes misioneros que, por su contacto específico con aquéllos, conocían los problemas de estas poblaciones en sus relaciones con los españoles. Los memoriales tenían, pues, mucho que ver con la cuenta a las autoridades reales del estado de la cuestión india. Básicamente, muchos de éstos son materiales de carácter ético en los que se subrayan los sentimientos afectivos de los frailes hacia los indios.

Tal como son presentados a las autoridades reales, los memoriales redactados por los frailes tienen en común la idea de que los indios debían ser mejor protegidos de los agravios y arbitrariedades a que los sometían los españoles, en especial encomenderos y autoridades, en sus relaciones con los que trabajaban y les servían. De hecho, este género de memoriales venía a expresar estados de consciencia personales en los que quienes escribían procuraban influir en el ánimo de las autoridades políticas respecto a legislar e intervenir, al mismo tiempo, en la corrección de las injusticias que cometían en sus tratos con los indios. En sentido lato, y desde tiempos muy tempranos, los frailes pueden ser considerados el primer núcleo intelectual de resistencia moral activa contra el sistema de explotación económica y física a que estaban sometidos por parte de muchos españoles y de otras gentes, y en este sentido fueron la primera conciencia ética del cristianismo en Indias, pero, además, y como defensores de los indios, fueron los creadores del indigenismo militante.

En la mayoría de los casos, los memoriales se observan como condenatorios de prácticas que repudiaban las conciencias cristianas de los frailes, y por lo mismo que fustigaban a los españoles que infligían malos tratos a los indígenas, incluían también a los funcionarios y eclesiásticos que abusaban de su autoridad y que, en este sentido, se comportaban cruelmente y debían ser denunciados como personas peligrosas para la paz que los españoles debían establecer entre los indios.

A menudo, los memoriales son imágenes muy vivas de protesta que reclaman justicia para los indios. En muchos casos, este reclamo iba acompañado de visiones apocalípticas en las que se pronosticaban grandes castigos divinos contra los infractores de la ley moral. Mientras los memoriales son documentos etnográficos, al mismo tiempo se nos revelan como denuncias en las que se demuestran historias de servidumbres colectivas injustas, las de los indios puestos en situaciones de crisis adaptativas respecto de los españoles y de sí mismos.

En los memoriales podríamos observar influencias filosóficas del cristianismo utópico, y en gran manera serían representativos de una versión, compartida con Las Casas, sobre que las gentes indias debían permanecer separadas de los españoles para de este modo protegerlos en su ingenuidad contra las picarescas y malos ejemplos de estos últimos. Los memoriales condenaban las prácticas explotadoras de que eran objeto los indios, y representaban la idea de condenar las conquistas militares mientras alimentaban el principio de que las prédicas pacíficas del Evangelio constituían el mejor remedio para conquistar las mentes y las devociones cristianas de los indios.

En general, y por lo mismo, algunos memoriales tienden a proclamar las desgracias que les han sobrevenido a los indígenas a partir de sus contactos con los españoles, y es particularmente significativo el que la entraña del discurso memorialista tienda a valorar éticamente mejor a los indios que a los españoles, en especial cuando se destacaban las mejores cualidades morales de los indios frente a las que exhibían los españoles, ávidos y centrados en la adquisición de riquezas prontas.

Aunque en sus formas los memoriales describen los hechos con gran respeto hacia la figura del monarca y de las autoridades mayores que le servían, lo cierto es que, después de haber salvado este primer protocolo, las críticas solían concretarse contra actos de los funcionarios que dirigían los asuntos públicos que afectaban a los indios. Comúnmente, los memoriales no suelen nombrar personas concretas, pero sí se refieren a acontecimientos específicos de los que han sido testigos o de los que tienen noticia conocida y que, en cualquier extremo, podían probar suficientemente. En estos casos, los memoriales suelen ser más testimonios de cómo son las relaciones entre españoles e indios, que propiamente descripciones etnográficas aplicadas a las sociedades indígenas. Algunos de estos memoriales como, por ejemplo, el de Salinas, fraile criollo nacido en Perú, son alegatos en favor del indio, pero el material etnográfico propiamente dicho describe más la vida colonial de los indígenas en función de los españoles que la de aquéllos en sus costumbres y formas de cultura locales.

Como es obvio, los memoriales solían estar dirigidos a las autoridades superiores, únicas que en el entender de quienes los redactaban estaban en condiciones de resolver los problemas que se les exponían. Los virreyes también entraban en estos supuestos. Por ejemplo, el navegante Pedro Fernández de Quirós, portugués al servicio de la Corona española, a finales de 1605 emprendía viaje por el Pacífico occidental y se internaba en los mares tropicales de las Nuevas Hébridas, y producía con este motivo un memorial.

Aunque éste sería un memorial de experiencias descubridoras y de consejos para estrategias dirigidas a poblar con españoles y de otros

orígenes, sin embargo y al mismo tiempo, en 1610, no dudaba Fernández de Quirós en denunciar al virrey[14] las injusticias que observaba se cometían contra los indios, mientras elogiaba sus cualidades de carácter y buen juicio en cuestiones éticas. Desde esta perspectiva, uno puede entender que los memoriales tenían un fondo crítico indudable, habitualmente dirigido contra comportamientos de los españoles en sus tratos con los indios.

En muchos respectos, memoriales como el de F. de Quirós entran en las dimensiones ideológicas de la utopía, en especial cuando describen el modo de gobernarse los pueblos indígenas americanos, incluidos los españoles, y cómo los indígenas deben ser cristianizados a partir del buen ejemplo que deben dar los mismos españoles. La diatriba o la condena son, pues, partes esenciales de los argumentos que suelen exhibirse en los memoriales. Por ende, este discurso denunciador de males nos proporciona información sobre las relaciones de los españoles con los indios, y aunque son etnográficamente más pobres que las relaciones y las visitas, no obstante, registran procesos de contacto y descubren el carácter y estructura subyacente en la ideología que regía una parte de los comportamientos interétnicos.

La forma crítica que adoptan estos memoriales confirma, asimismo, que no sólo fueron eclesiásticos y frailes quienes asumieron la defensa del indio, sino que también formaban parte de este grupo civiles, pocos o muchos no importa en este caso, que se manifestaban favorablemente impresionados por las cualidades morales de los indios y que, en este contexto, se oponían a los maltratos de que eran objeto por los pocos o muchos españoles que actuaban de esta manera. En nuestro entender, la clave histórica de este primer indigenismo podríamos situarla en el discurso ideológico de la utopía, y sería parte sustancial de los componentes de movimientos de resistencia y de protesta inorganizados y, por eso, individuales, que se iban gestando en forma de consciencia en el interior de grupos de idealistas que intentaban convencer a los políticos y a los reyes de que los hombres y las naciones se hacían iguales en el cristianismo. A medida que los indios constituían algo así como un mundo complejo y diverso, y en la medida en que eran la prueba empírica de hasta qué punto los españoles eran capaces de construir una sociedad cristiana con ellos, era evidente que no faltaban motivos para demostrar que el Evangelio se concretaba de modo distinto en unos y en otros. Es así cierto que en sus contenidos estos memoriales son documentos indigenistas. Y cabe entenderlos dentro de la dinámica del conflicto interracial y de los procesos de autoridad y de poder que seguían a la implantación por

[14] Cf. 1991, pp. 302-ss.

conquista de unas poblaciones, en este caso de la española y, por ende, de la portuguesa, sobre otras, los indios en este particular.

De todos modos, también observamos que los memoriales no son estrictamente descripciones de confrontación ideológica entre contrarios políticos, ni son tampoco relatos que discurren sobre la moral de una época. Son también demostraciones de que la España de aquella época era políticamente bulliciosa y, aunque no se discutía aparentemente la autoridad y legitimidad reales, sin embargo, sí demostraba que se pensaba de manera diferente respecto de la forma como se cumplían las leyes de dicha autoridad. En ciertas denuncias lo que se reflejaba era una cierta consciencia de desencanto respecto a lo que se observaba en Indias. Y también participaba de este discurso del desencanto la misma gente indígena cuando ésta comparaba las prédicas evangélicas con las costumbres de muchos españoles.

En muchos respectos, los memoriales son episodios de esta desilusión que corría por las mentes críticas de personajes idealistas que describían las contradicciones del catecismo en la realidad de los comportamientos de los españoles con los indios. Etnográficamente, estos materiales podemos situarlos en la dimensión descriptiva de las ideas que siguen al choque y confrontación entre formas morales de las praxis sociales de la cultura y formas morales de los ideales éticos de las culturas en lo que serían sus diseños apologéticos. En tales supuestos, hay que entender que en los memoriales los datos etnográficos refieren al mundo de las ideologías y a la confrontación que se da entre el mundo del ser en el ritual de las pautas y el mundo del ser en las situaciones.

Este mundo de los memoriales no se detiene en la mención crítica de los hechos de los españoles ante los indios. Son muchas las ocasiones en las que un memorial no es en sí un documento de crítica moral. También es empleado como un documento histórico referido al discurso de los orígenes y sucesos por los que ha pasado un pueblo o un grupo étnico desde su pasado más remoto, conocido o recordado, hasta el presente en que se escribe. Éste sería el caso, por ejemplo, del «Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacán», en México, que escribiera Chimalpain[15].

Aquí Chimalpain describió, en una relación periodificada que comienza en el año 670 y que acaba en 1299, los sucesos que han ocurrido entre ambas fechas, y referidos a lo que sería una historia culhua localizada. Los principales protagonistas de esta relación serían sus señores y principales, y en la mayor parte de los casos se trata de una memoria histórica en la que se registran los sucesos que han afectado

---

[15] Cf. Bibliografía.

a los culhuas en términos de guerras, de enemigos, de cambios de poder regional y de experiencias colectivas que sirven para definir el discurso seguido por esta etnia desde sus orígenes situados en un punto mítico, el de Aztlan y Chicomostoc, hasta su establecimiento en lo que sería Culhuacán. El discurso básico del memorial sería político.

Asimismo, mientras Chimalpain trazaba la memoria histórica de una ciudad, en la región maya de los cakchiqueles se produciría el Memorial de Sololá[16], transmitido a las generaciones de su época, a mediados del siglo XVII, por un indígena versado en el alfabeto español y que escribía dicho texto ayudado por otros que actuaban de informantes en la cuenta de historias de este distrito. Lo mismo que con la relación de Culhuacán, el Memorial de Sololá sería una descripción que cuenta la historia política de sus jefes y los conflictos que éstos y sus gentes tenían con otros linajes vecinos. Todo, en conjunto, se convierte en una narración por cuyo medio sabemos de orígenes míticos, de formas heroicas del pasado y de conquistas en las que intervinieron los antepasados de este pueblo.

Por este medio, los memoriales adquieren otra connotación etnográfica cuando son documentos etnográficos producidos por los mismos indígenas. Y es precisamente en los casos de las culturas mesoamericanas donde se dan con mayor frecuencia estos memoriales escritos por los mismos indígenas, pues por ser éstas culturas de alta civilización, eran también las más proclives a disponer de sabios que podían redactar las historias de sus pueblos dentro de los cánones de la escritura alfabética española que habían aprendido y que, por esta razón, son relativamente tardíos en su expedición memorial.

Algunos de estos memoriales alcanzaban a narrar las entradas de los conquistadores españoles, y por este motivo disponemos de materiales indígenas que describen la conquista desde una percepción diferente a la de los conquistadores y cronistas españoles. Cuando se trata, en cambio, de los grupos indígenas recolectores y cazadores, la posición de las fuentes es distinta, pues por ser grupos ágrafos la transmisión de sus historias correría a cargo de los frailes misioneros, en este caso actuando como etnógrafos que traducen las historias indígenas con argumentos y conceptos mixtos. En este contexto parece evidente que las fuentes no sólo difieren en los tipos de autores que las escriben, sino que en el caso de los memoriales pueden entenderse como relatos diferentes de historia indígena.

Puestos en los antecedentes y diferencias que mencionamos, otros memoriales nos ofrecen textos diferentes, igualmente históricos en sus objetivos, pero para el caso se trataría de la versión de los primeros

---

[16] Cf. Recinos, en Bibliografía.

frailes que se ocuparon de evangelizar a los indígenas. De manera indudable, se trata de relatos que describen tanto las costumbres de los indios como las vicisitudes de los misioneros en sus esfuerzos para implantar el cristianismo entre los indios. En la realidad, y como fuera el caso de fray Toribio de Benavente, el llamado Motolinia[17], la descripción que constituye su Memorial simultanea una etnografía de los indios nahuas, o del altiplano central de México, con el proceso de aculturación religiosa que siguió a la entrada en 1524 de los doce franciscanos que iniciaron los trabajos de doctrinación católica de los indios de la Nueva España.

En esta perspectiva el repaso de los contenidos que figuran en los documentos designados como memoriales demuestra que los datos etnográficos tienen diferentes valores tópicos en sus referencias, pues subrayan intereses diversos, entre los cuales nosotros estamos destacando los que nos parecen más relevantes: historias políticas prehispánicas, experiencias de la conquista española por españoles y por indígenas cuando aquélla era escrita por los mismos indios, narración de costumbres indias y procesos de aculturación cuando, como en el caso de Motolinia, hacen referencia a los procedimientos y resultados de la evangelización, e incluso se trata de viajes y expresan opiniones sobre los indígenas, como hace F. de Quirós. Empero, el tema ético y la defensa del indio en el caso de Salinas nos permiten observar que este conjunto heurístico es tanto una reunión de datos etnográficos como un reflejo de las crisis ideológicas y de consciencia que sacudían al Nuevo Mundo desde los mismos indigenismos españoles.

Las fuentes misioneras

En lo fundamental, damos por supuesto el hecho de que la presencia de órdenes misioneras en América se dio en función del interés directo del papado en convertir a los indios al cristianismo, y destacamos el hecho de que las mejores documentaciones sobre costumbres y modos de vivir de los grupos indígenas americanos fueron las que nos han transmitido los frailes, sobre todo cuando pensamos que para los primeros tiempos de conquista, los miembros de dichas órdenes eran los individuos más preparados en ciencias humanas y naturales. Ésta sería una buena razón por la que sus informes son más etnográficos que los elaborados por conquistadores y otras gentes civiles.

Aparte de que en las empresas de evangelización se incorporaron

[17] Sobre el carácter de las contribuciones etnográficas aportadas por Motolinia, Cf. Bibliografía.

frailes de diferentes naciones europeas, en todo caso, los agentes de dicha conversión fueron, básicamente, españoles y portugueses en sus respectivos territorios de influencia. Ya muy pronto, en 1493, o sea, desde el segundo viaje de Colón, a partir de R. Pané, los documentos de contenido etnográfico nos han sido transmitidos por diferentes órdenes religiosas. Entre otras, las más tempranas e importantes han sido, por su número y organización estable, las producidas por los franciscanos y los mercedarios cuando algunos de sus miembros entraron con las primeras expediciones en La Española y se esparcieron por Cuba, Jamaica y Puerto Rico. Los dominicos hicieron lo mismo en 1510. Los agustinos parecen haberlo hecho más tarde, en 1532, los jesuitas en 1566, y los capuchinos en 1647.

Estas órdenes han sido las más importantes en la historia de la evangelización de los indígenas, pero en el transcurso del tiempo los mercedarios y los dominicos han perdido presencia. De hecho, han permanecido como las más estables los franciscanos y los jesuitas, y en sus regiones tropicales tradicionales, los capuchinos. La expulsión de los jesuitas truncó lo que habría sido un curso histórico inédito cuando pensamos en la concepción de un proyecto de construcción de una sociedad estrictamente indígena y dirigida en forma teocrática, esto es, desde el control espiritual y gobierno de la orden jesuita, de manera que al producirse su restauración universal en 1814 ya no fue posible recuperar esta experiencia indiana única. Sin embargo, en Paraguay, además de la experiencia de unidad en la sociedad india única más importante de América, educada para vivir en república cristiana, dejaron la herencia de un país bilingüe favorecido por una base popular española más igualitaria y fundida con los indios que lo fuera en otras partes americanas.

En el siglo XVI los franciscanos se habían establecido en el Nuevo Mundo con 10 provincias y habían fundado 282 conventos. Para esta época era la orden misionera más importante en número de instituciones y estaban instalados en los grandes virreinatos, el de la Nueva España y el del Perú. Además, habían extendido su influencia por los Andes orientales, sur de Chile, Paraguay y Río de la Plata[18]. Con menos fuerza institucional los mercedarios se instalaron en el Caribe y en la Nueva España, y lo hicieron especialmente en los territorios del sur, o sea en la actual Centroamérica. Se extendieron, asimismo, por Colombia, norte y sur del Perú, Chile y Río de la Plata. En 1576 eran ya 339 los religiosos de esta orden: se ocupaban en 200 doctrinas y se alojaban, asimismo, en unos 50 conventos. A finales de este siglo XVI exis-

---

[18] Cf. Abad 1992, pp. 293-ss.

tían en el Nuevo Mundo cinco provincias mercedarias, y a comienzos del siguiente siglo alcanzaban la cifra de ocho provincias[19].

Desde luego, otra orden importante, los dominicos, reunía en el siglo XVI un total de 7 provincias, instaladas en México, Guatemala, Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Chile y Río de la Plata. Habían comenzado su actuación en el Nuevo Mundo, en La Española, el año de 1510 con 4 frailes, y en 1511 lo habían hecho en Cuba. Intentaron una primera expansión por Venezuela en 1514, pero fracasaron a causa de la oposición de los indígenas y de la hostilidad de los españoles. Fueron los primeros en denunciar la esclavitud de los indios, y fundaron en Santo Domingo, el año de 1538, la primera universidad de América. En la Nueva España iniciaron sus trabajos en 1526, y en el tercer cuarto del siglo XVI esta orden contaba con unos frailes dedicados a la enseñanza[20]. Poco después, en 1528, realizaban su expansión por Guatemala y Centroamérica, mientras que desde 1530 avanzaban por la Nueva Granada, Perú y Chile, habiendo alcanzado Tucumán y Río de la Plata hacia 1550. En general, se distinguieron en los campos de la enseñanza y publicaron en forma bilingüe «Doctrinas cristianas». En 1548 fue editada la primera de éstas, en nahuatl-español[21].

Por ende, los agustinos, a partir de 1533 entraron en la Nueva España, y más tarde lo hicieron en Colombia y Bolivia. A finales del siglo XVI tenían 4 provincias con 53 conventos. Hacia 1551 se implantaron en el Perú, y se afirma que a lo largo del siglo XVI se produjeron unas 60 expediciones de agustinos al Nuevo Mundo, con unos 500 religiosos que, en comparación con el conjunto de los misioneros de otras órdenes que se habían desplazado al continente, representaban un 3% del total[22]. Borges[23] ha destacado que, a diferencia de las otras órdenes misioneras, los agustinos se interesaron poco por la evangelización de los indígenas, pues de hecho se ocuparon más de los españoles y de los criollos al entender que los indios demostraban poca inteligencia en lo que respecta a comprender bien la estructura del mensaje cristiano. En este supuesto, también declararon cortos de este entendimiento a los mestizos, a los mulatos y a los africanos[24], hasta incluso rechazar su entrada en la orden. Perdieron su impulso misionero desde los comienzos del siglo XVII, y eso explica el que la orden sólo enviara unos 20 religiosos al Nuevo Mundo en dicho siglo. Aunque con pe-

[19] Cf. Borges 1992, pp. 14-19.
[20] Cf. Medina 1992, p. 73.
[21] Cf. Medina 1992, p. 102.
[22] Cf. Borges 1992, p. 67.
[23] *Ibid.*
[24] Cf. Borges, *Ibid.*, p. 69.

queña implantación, alcanzaron las regiones del Pacífico suramericano, llegando incluso al Río de la Plata. En el tercer cuarto del siglo XVI los agustinos tenían situados en América unos 1.100 religiosos distribuidos en unos 160 conventos[25].

Los jesuitas entraron más tardíamente en América; lo hicieron a partir de 1566. Comenzaron en Florida y se expandieron (1572) por diversas regiones de la Nueva España. Luego se ampliaron por Colombia, Ecuador, siguieron a Perú, Bolivia, entraron en la cuenca del Amazonas, para después continuar por Chile y Tucumán, hasta fundar las Reducciones del Paraguay con extensiones incluidas en el Río de la Plata y provincia de Buenos Aires. En las regiones del actual noroeste argentino, en la provincia de Buenos Aires y en Patagonia los jesuitas alcanzaron a tener en el siglo XVI tres provincias importantes. Aparte informes y relaciones, una de sus documentaciones más importantes son las *Cartas Annuas,* pues en éstas se daban noticias de carácter etnográfico.

En los primeros años de sus actuaciones los jesuitas se ocuparon de trabajar con indios hispanizados[26], y algo más tarde (1589), concretamente en la Nueva España, comenzaron a misionar entre indios precristianos, los chichimecas. Su expansión fue muy rápida, pues en los comienzos del siglo XVII en la Nueva España ya sumaban unos 300 los religiosos de esta orden que actuaban en el Nuevo Mundo. A partir de 1589 comenzaron a misionar entre los chichimecas y fundaron un total de 14 misiones en el noroeste de la Nueva España, incluida California[27] en 1697. A Perú llegaron en 1568, y dos años después un 50% de los jesuitas misionaban entre los indios. A comienzos del siglo XVII eran ya 370 los jesuitas que había en Perú. En 1586 entraron en Quito, y cuando fueron expulsados en 1767 en esta provincia eran unos 146 los religiosos de esta orden. Entre 1589 y 1604 se establecieron en el Nuevo Reino de Granada, y en la región de Cartagena de Indias estuvieron más dedicados a la conversión de negros que de indios[28]. Sin embargo, algunos entraron como misioneros en las regiones orientales o de la cuenca del Amazonas, extendiéndose, asimismo, por Venezuela. En el momento de su expulsión los jesuitas tenían en Nueva Granada un total de 114 sacerdotes, 57 estudiantes y 56 coadjutores[29]. Llegaron a Chile en 1593 y su objetivo más importante fueron los araucanos, y en el momento de la expulsión contaban en esta provincia con un total de 233 religiosos. Mientras tanto, desde finales del

[25] Cf. Borges, *Ibid.*, p. 73.
[26] Cf. Santos 1992, p. 25.
[27] Cf. Santos, *Ibid.*, p. 222.
[28] Cf. Santos, *Ibid.*, p. 127.
[29] Cf. Santos, *Ibid.*, p. 145.

siglo XVI penetraron desde el Perú a Santiago del Estero (Tucumán), y luego lo hicieron en el Gran Chaco y Paraguay a partir de 1607, lugar este donde finalmente fundaron las célebres reducciones, únicas en su época porque estaban cerradas a la entrada de españoles, africanos y mezclas derivadas. Cuando se ejecutó su expulsión se contaban 224 jesuitas.

Por último, y en esta primera perspectiva, los primeros capuchinos profundizaron la evangelización de los indígenas caribeños cuando entraron en Curabá y Darién en 1647. Después estuvieron en Chocó, Trinidad, Luisiana y el noreste de Colombia. Basaban su organización en misiones y renunciaron a tener conventos. A diferencia de las otras órdenes que contaban con colegios donde formaban a sus novicios, los misioneros capuchinos llegaban directamente de sus provincias españolas, y en este sentido enviaron a América unos 800 religiosos, equivalentes a un 5,35 % del total de misioneros enviados por el conjunto de órdenes misioneras implantadas en Indias[30]. De hecho, trabajaron sólo con indios.

Se trataría de una orden misionera basada en el compromiso de pobreza de sus practicantes, y su contribución cultural, aparte de su actividad evangelizadora, habría sido la introducción de la ganadería en Cumaná, Llanos de Caracas y Guayana. En todo caso, además de haber comenzado en Urabá y Darién, una característica de los capuchinos ha sido el haber misionado básicamente en las áreas tropicales. Venezuela ha sido la región más emblemática de los capuchinos, y más tarde éstos se han ampliado al área oriental de Colombia. También la región del Alto Orinoco y Río Negro ha constituido entre 1763 y 1772 un área de confluencia importante de las misiones capuchinas. En realidad, los indígenas misionados por los capuchinos son los propiamente amazónidos, mezclas de recolección, caza y pesca, con algo de agricultura de subsistencia. Su experiencia en estas regiones consistió en el esfuerzo de reducir a los indígenas en asentamientos fijos, algo muy difícil a causa de que sus tipos de economía no facilitaban estas reducciones. Se distinguieron por el aprendizaje de lenguas indígenas y por la publicación de gramáticas, vocabularios, instrucciones, catecismos y doctrinas en dichas lenguas. Y asimismo, emplearon el método de separar a los jóvenes de los adultos para evitar las influencias de estos últimos sobre los primeros[31].

No hay duda, por otra parte, de que en el curso del asentamiento y estabilización de los españoles y los portugueses en América, estas diferentes órdenes practicaron políticas de reforzamiento de su presen-

[30] Cf. Borges 1992, pp. 142-143.
[31] Cf. Borges, *Ibid.*, p. 171.

cia entre los grupos indígenas, pero algunas de ellas, como los jesuitas, ampliaron su trabajo religioso entre los indios ladinizados o mestizados. Los centros urbanos se convirtieron en puntos de proyección de su influencia, hasta que fueron expulsados de América en 1767.

En lo fundamental de estas presencias misioneras, cabe señalar que todas ellas han producido materiales etnográficos sobre costumbres indígenas, y es evidente en este sentido que su conjunto documental es impresionante, tanto por su volumen como por la calidad de sus descripciones. Aunque cada una podía cubrir regiones diferentes, también es necesario mencionar que en el tiempo y en el espacio algunas de ellas actuaron en áreas similares, hasta el punto de haberse producido superposiciones en muchos casos. En la Nueva España y en el Virreinato del Perú se dio la sustitución de los jesuitas por los franciscanos, y lo mismo ocurrió en el Paraguay cuando expulsaron a los primeros.

Cabalmente, las documentaciones etnográficas misioneras han sido negligidas, o simplemente ignoradas por la investigación histórica y de campo. En algunas ocasiones esto se debería al secretismo con que son guardados los archivos misioneros y eclesiásticos. A nosotros la falta de acceso a estos materiales se nos aparece como un vacío de información, y hasta de penuria en lo que consideramos pueden ser fuentes estratégicas en materias de etnología y de historia cultural de los pueblos indígenas americanos.

Algunos colegas conocedores de nuestro proyecto y de su periodificación en fases, suelen manifestar un cierto reparo a dar por buenas las relaciones etnográficas de origen eclesiástico sobre las costumbres indígenas. Alegan, en este sentido, que los misioneros y los curas tienden a teñir excesivamente de ideología católica ortodoxa esta clase de documentos. Es común que se refieran a éstos como impregnados de fanatismo religioso y propensos a deslegitimar la religiosidad de los Otros, en este caso de los indígenas. Una de estas corrientes asume el principio de que los éxitos misioneros tienen como contrapartida el fracaso en la estabilidad de los modos culturales indígenas. Se consideran, por lo tanto, resultados de la intromisión ideológica católica y son, por añadidura, magnificaciones de una alienación colonial. Es evidente que esta visión sobre las fuentes consideradas como viciadas por el prejuicio ideológico de las ortodoxias religiosas, sería extensible a todas las formas históricas de expansión, sean éstas religiosas, económicas o políticas. De hecho, la historia de la humanidad es la historia de la superposición permanente de los más fuertes sobre los más débiles; es equivalente a la superposición de unas ideas sobre otras. Por eso, esta historia nos indica que el Otro siempre ha sido un extraño antes que ser un semejante. Y en esta perspectiva, es también

cierto que cualquier tipo de aculturación conlleva una readaptación ideológica. En este caso, los indígenas americanos no son una excepción cuando se consideran en términos de influencias y cuando pensamos que cualquier tipo de información, por más émica o indígena que sea, es siempre ideológica en sentido profundo.

Según eso, y como sea que estas fuentes misioneras son, además de católicas, únicas en su mayor parte, y como sea que, por otro lado, establecen desde el principio su carácter misionero, es obvio que esta cualidad no impide el que sean fuentes en sí mismas, susceptibles de crítica interna y de análisis de pensamiento. Básicamente, dentro de la gama de conocimientos que se obtiene del análisis de los contenidos etnográficos destaca la multiplicidad geográfica de sus presencias de campo, de manera que además de ser fuentes históricas, son también fuentes de historia natural. En rigor, y desde una perspectiva etnológica, nos proporcionan información etnográfica, y en su realidad histórica son parte de un tiempo ideológico cristiano y de una ciencia marcada por el naturalismo en la observación de las costumbres humanas. Más ampliamente, y en una cierta perspectiva antropológica, el holismo misionero ha contribuido a desarrollar enfoques etnográficos que luego han sido adoptados por las mismas ciencias antropológicas de campo.

De hecho, un estudio de los materiales etnográficos producidos por cada orden misionera puede proporcionarnos ideas relativas a los énfasis dominantes en cada una de ellas respecto a métodos de evangelización. Sin embargo, aunque estos materiales sean etnográficos, las descripciones sobre costumbres indígenas subrayan diferencias de percepción de éstas por parte de los frailes de las diferentes órdenes, y se entiende que las experiencias de personalidad podían influir en la magnificación relativa de los datos. De hecho, las ideas aplicadas a la reorganización social de los indios en las reducciones no eran iguales por parte de franciscanos y de jesuitas. El enfoque jerárquico, y ciertamente autoritario, que distinguía a estos últimos desarrollaba diferencias en los procesos de aculturación que se imponían a los indígenas, y contrastaba con el enfoque menos señorial que definía a los franciscanos. Desde esta perspectiva, los materiales etnográficos reflejan estas políticas sociales que acompañaban a los trabajos de conversión seguidos por cada orden misionera. En cierto modo, los materiales etnográficos definen, aunque indirectamente, la orientación y el resultado de cada política, y son documentos estratégicos que permiten describir las reacciones de los indígenas. Una historia de las órdenes misioneras, con especial referencia a los efectos históricos de sus políticas de aculturación, demostraría que sus políticas se documentan en forma de diferentes énfasis etnográficos.

Por las razones antedichas, cuando pensamos en la publicación de fuentes etnográficas relativas a los grupos indígenas americanos, lo hicimos dentro del convencimiento de que las más importantes son las que han escrito las órdenes religiosas misioneras. En su mayor parte, estos materiales constituyen experiencias de campo y reflejan situaciones históricas de las misiones en sus tratos con los grupos indígenas. Algunos documentos son traducciones de catecismos del español a lenguas indígenas, y en este caso su estudio nos permite reconstruir indirectamente la cultura de estos grupos. Pero también, y debido a la misma necesidad que tenían los misioneros de evangelizar en lenguas indígenas, una parte considerable de la documentación tiene que ver con vocabularios y gramáticas escritas en idiomas nativos. En lo fundamental, sin embargo, podemos constatar que estos materiales históricos se hallan en documentos cuyos contenidos suelen definirse como vocabularios, diccionarios, gramáticas, informes, memoriales, visitas, crónicas, diarios de viajes, cartas, historias locales y regionales, gráficos y datos vinculados con enfoques de historia natural que incluyen, por lo mismo, relaciones de flora, fauna, clima, altitud, topografía y cualidades específicas de las áreas geográficas.

Cabalmente, pues, el uso de materiales lingüísticos indígenas facilitaba la comunicación del discurso misionero a los indios, y a lo largo de permanencias prolongadas el incremento de la facilidad lingüística proporcionaba a los misioneros la oportunidad de conocer las culturas indígenas con mayor profundidad semántica que se conseguía sin este conocimiento. Así, los documentos etnográficos que escribieron los misioneros tienen en común el hecho de que, además de ser productos de observación directa, poseen el mérito de ser productos de una convivencia particular con los indígenas, especialmente en el caso de los que dominaban sus lenguas.

En este contexto, las informaciones de los misioneros tenían un carácter distinto a las que elaboraban los funcionarios, pues los grupos indígenas vivían en reducciones o reunidos en pueblos separados de los españoles. Y en todo caso, eran administrados por órdenes misioneras concretas. De hecho, las documentaciones misioneras son «más étnicas» que las de los funcionarios porque suelen ser cuentas específicas sobre modos y costumbres indias. Incluso siguen siéndolo aun cuando en su contexto aparecen acontecimientos derivados de expediciones militares, o de intercambios comerciales de los españoles con los indios, o de trabajo en haciendas y minas, pues éstos siempre permanecen en el centro o núcleo de la preocupación descriptiva.

Por este medio, las recopilaciones de costumbres que nos han transmitido tienen el valor de ser, en muchos casos, documentos donde la observación personal es, además, parte de una innegable expe-

riencia de carácter participante. Son muchos los misioneros que vivieron con los indígenas durante varios años, y por lo mismo sus observaciones de campo son más valiosas que las de los viajeros en tránsito porque registran experiencias de vida muy intensas con estas poblaciones. En este sentido, conforme uno estudia estos materiales, también obtiene la idea de que el esfuerzo por evangelizar a los indios tenía grandes inconvenientes, sobre todo cuando se trataba de catequizar a grupos indios selváticos o a tribus cazadoras en constante movilidad territorial. En estos casos, las dificultades tenían que ver con el hecho de que la distancia entre la cultura indígena y la representada por los misioneros no sólo impedía la comunicación rápida y controlada entre ambas partes, sino que, además, en sus relaciones se demostraba que mientras los indígenas estaban adaptados a su medio, los frailes procuraban intentarlo, a menudo con merma de su salud.

Aunque podemos observar una cierta estratificación por edades o generaciones entre los frailes que actuaban en las misiones, lo cierto es que las exploraciones y riesgos físicos primeros estaban a cargo de religiosos más bien robustos. En cierto modo, las edades generalmente preferidas para los adelantados eran las inferiores a los 30 años, pues se tenía muy presente el factor de resistencia física en el caso de los misioneros que trabajaban entre los indios de las regiones marginales. Los colegios establecidos en puntos geográficos y territorios cercanos a estos grupos indígenas estaban a cargo de religiosos de edades medias, y hasta maduras, pero las exploraciones que se hacían en territorios hasta entonces ignorados las llevaban a cabo frailes recién egresados de estos colegios. A esta condición de salud probada de los frailes, hay que añadir el hecho de que la movilidad territorial de los grupos recolectores y cazadores imponía la dificultad de seguirlos cuando no existía un acuerdo previo con las autoridades de estas bandas.

Lo cierto es que los materiales etnográficos derivados de las informaciones misioneras tienen un carácter especialmente dramático en muchos respectos, pues a los riesgos propios de las diferencias climáticas y topográficas, hay que añadir el representado por unas frecuentes primeras actitudes hostiles de los indígenas hacia las extrañas personas de los frailes. En gran manera, si se atribuye una fuerte personalidad aventurera a los conquistadores, no es menos cierto que los misioneros ocupados en la conversión de estos indígenas al cristianismo asumen la particularidad del sacrificio personal sin compensación material, sin otra satisfacción que la derivada de su entrega voluntaria a una vocación altruista.

En otro contexto, también resulta cierto que los materiales de campo escritos por los misioneros mantienen una cierta semejanza con

los de la etnografía académica de campo. Observamos muy pronto en ellos la experiencia de un enfoque etnográfico, por lo menos presente en la idea de obtener materiales significativos en términos de costumbres, economías, creencias, mitologías y orígenes históricos de estas poblaciones. Como ya señalamos, a veces estos informes asumen un carácter holístico, y muchas de las descripciones definen líneas o enfoques semejantes a los que tienen por objeto producir modelos etnográficos, metodológicamente muy próximos a los que se distinguen en los trabajos de los etnólogos profesionales. Ésta es una de las razones por la que son mayormente considerados como los mejores de su tiempo en la producción de fuentes etnográficas.

Podemos reconocer pequeñas diferencias en esta comparación, pues mientras los misioneros no se aplicaban sistemáticamente a la formulación de teorías etnológicas comparadas, ni usaban las categorías etnográficas estrictas, los etnólogos modernos sí suelen tener esta preocupación. A pesar de estas diferencias, lo cierto es que los materiales misioneros son, básicamente, etnográficos porque registran costumbres étnicas inéditas y porque, asimismo, son descripciones de primera mano resultantes, incluso, de una observación naturalista o de campo. Quizá en algunos casos estas descripciones enfatizan más los aspectos religiosos del comportamiento que, por ejemplo, los de carácter económico y social. Sin embargo, es también cierto que muchos de estos informes contienen materiales cognitivos importantes, en especial sobre fenómenos y elementos de historia natural, creencias y comportamientos relacionados con la vida social, con independencia de los que son estrictamente espirituales.

De hecho, muchas de las descripciones son relatos de conducta interpersonal que ponen en evidencia el carácter de las relaciones sociales que se daban entre indígenas y misioneros. A este respecto, es también indudable que se trata de situaciones que marcan un gran interés por el conocimiento de los resultados que se daban en lo que hace a significar el proceso de conversión de los indios al cristianismo. Reflejan, en suma, los resultados que se daban en forma de aculturaciones espirituales y tecnológicas.

Este sentido etnográfico, presente en muchos de los informes redactados por los misioneros, nos permite destacar que en los primeros tiempos de la expansión española eran precisamente los individuos enrolados por la Iglesia en los grupos eclesiásticos y en las órdenes religiosas los que disponían de la mejor preparación académica en lo que concierne a la enseñanza escolar y a la investigación científica. Y es cierto, asimismo, que combinaban el conocimiento de la historia natural casi al mismo tiempo que se ocupaban de la evangelización de los indígenas americanos. Desde esta perspectiva, y habiéndose impuesto

la Iglesia católica en exclusiva la conversión de los indios al Evangelio, es indudable que muy pronto fueron los eclesiásticos y los frailes los que obtuvieron la mejor información sobre costumbres y creencias indias.

Asimismo, una de las preocupaciones más frecuentes en dichos informes es de carácter etnohistórico, y tiene que ver con explicaciones relativas al origen probable de los grupos indios que se estudian. De hecho, los frailes manifestaban un cierto interés en determinar el origen de los indios identificándolos con versiones de las Sagradas Escrituras, y, en este sentido, solían atribuirles antecedentes primordiales que conducían inevitablemente a explicaciones relacionadas con las migraciones bíblicas. En el interior de estas primeras cuestiones estaban en juego preguntas y respuestas relativas a si eran o no los indígenas naturales del Nuevo Mundo, y en el ínterin los frailes actuaban conforme al supuesto de que los indios, culturalmente más simples, eran seres humanos ingenuos, dotados de la gracia especial que conlleva la ingenuidad, pero cuya racionalidad era discutible mientras ignoraran el mensaje cristiano. En gran manera, estos supuestos conducían a la idea de que los indígenas americanos eran individuos muy próximos al estado natural de la humanidad, y eran, por eso mismo, personas más moldeables que lo eran, en cambio, los mismos españoles. Como es obvio, la digresión especulativa de los frailes tendría también sus contenidos de ingenuidad y estaría, por otra parte, vinculada a un idealismo fanático basado en el misticismo de la fe misionera.

Por supuesto, aunque aquí en este proyecto no nos proponemos discernir el alcance histórico de estas cuestiones, sin embargo, sí las anotamos dentro de la perspectiva o idea de que los intelectuales de este tiempo, los religiosos, avanzaban el principio de que los indígenas formaban parte de una historia natural de la especie humana y pensaban que la evangelización los transformaba integrándolos en la vida de una racionalidad más perfecta. Mientras eran propensos a condenar los sistemas religiosos más avanzados de las altas culturas de Mesoamérica y de los Andes centrales, gobernadas intelectualmente por una clase sacerdotal organizada en forma teocrática y, asimismo, dotada de una sólida formación filosófica dispuesta a discutir de temas teológicos con los frailes, vistos como enemigos de *status,* la resistencia ideológica de los indios marginales era más ingenua y, por ende, directamente más susceptible de rectificación por parte incluso de los mismos adultos. De hecho, las fuentes misioneras referidas a los indígenas marginales son menos severas en la condenación de su mentalidad religiosa que lo son, por el contrario, las que se relacionan con las culturas avanzadas.

Hay que tener en cuenta, por otra parte, que si bien los religiosos

fueron los que escribieron más etnográficamente sobre los indios del Nuevo Mundo, también eso fue posible porque permanecieron más tiempo con éstos y llegaron a familiarizarse mejor con sus costumbres en mayor grado que lo hacían los civiles y los militares. Esto es más cierto cuando pensamos que ambos los observaban más superficialmente que los vivían socialmente. Por añadidura, es cierto que en muchos casos fueron las mismas autoridades indígenas las que proporcionaban los informes que luego escribían los religiosos a sus autoridades mayores. Básicamente, sin estos informantes indígenas, muchos de los contenidos etnográficos de que disponemos habrían tenido un sello superficial, y hasta engañoso, por imprecisión o ignorancia de sus historias.

Desde esta perspectiva, la influencia de los informantes indígenas en estas relaciones es muy profunda, hasta el punto de que, en ciertos casos, los contenidos que forman el cuerpo básico de estos escritos cabe considerarlos como transcripciones de las versiones indígenas traducidas por los religiosos, y desde luego por los civiles, al lenguaje y clasificaciones del mundo europeo al que pertenecían. En realidad, esto era posible porque los misioneros, aparte su dedicación principal a la actividad de convertir indios al cristianismo, demostraron ser el grupo que tenía una mayor vocación etnológica. En gran manera, es gracias a esta vocación y a su preparación académica o escolar que pudieron transmitirnos, en forma de discurso conceptualmente europeo, los magníficos relatos existentes sobre costumbres indígenas.

En el caso de estas culturas indígenas marginales, dichas relaciones tenían el primer carácter de informes sobre lo que se observaba y vivía, más que sobre lo que se les comunicaba, pues en los comienzos de estas relaciones sociales con los indios, el obstáculo lingüístico se convertía fácilmente en un impedimento para descubrir el sentido de los comportamientos. Este obstáculo fue mayor por parte de las culturas marginales que por parte de las más avanzadas. Debido a que estas últimas eran política y económicamente más importantes que las primeras, el peso principal de la evangelización fue también mayor en ellas, pues se trataba de conseguir resultados prácticos rápidos en orden a disponer de poblaciones aptas para el tributo y, por consiguiente, aptas para formar parte de la sociedad civil española en calidad de fuerza de trabajo involucrada en el discurso productivo general.

El acceso a las lenguas indígenas se convirtió en la tarea de comprensión más importante que se impusieron las órdenes religiosas en sus tratos con los indios, y uno de los primeros efectos de esta dedicación fueron los documentos que ahora constituyen uno de los acervos etnográficos únicos que nos permiten explicar las diferentes tradiciones indígenas. De hecho, pues, lo importante habría sido que junto con

los intereses insoslayables de la evangelización como objetivo primordial, al mismo tiempo, la mayoría de los eruditos indígenas se convirtieron en informantes preclaros de sus costumbres.

Especialmente porque los religiosos actuaban como descubridores intelectuales de costumbres indias, es también cierto que lo hacían en forma naturalista, esto es, observando *in situ* lo que se les decía y vivían, y trasladando a informes, a veces públicos, algo así como historias naturales de los pueblos indios[32]. Aunque no aparecen los informantes indios como redactores de estas historias, sin embargo, cabe atribuirles el mérito de haber sido los contadores de sus propias tradiciones y costumbres. En cierto modo, por lo tanto, algunos de estos materiales etnográficos son únicos si consideramos que son, asimismo, versiones de sus propias culturas descritas a los religiosos por los indios y transcritas por éstos a nuestras generaciones.

Agrupamientos étnicos y áreas culturales amerindias

En páginas anteriores hemos mencionado que la América indígena la encontramos tipificada en forma de áreas culturales. Este hecho, sin embargo, no impide que en el interior de cada una de ellas se haya dado, o siga dándose, una uniformidad absoluta, pues debemos considerar que cada grupo étnico por separado es una unidad de proceso peculiar que debe ser estudiada en sí misma. No obstante, el concepto de área cultural sirve para reducir las diferencias internas que puedan manifestarse entre las etnias que viven en una región geográfica donde los grupos tienden a parecerse en sus adaptaciones a ésta. De hecho, esto no significa que históricamente estas naciones incluidas en una misma región mantengan entre sí una cierta amistad política; en la práctica pueden existir grandes rivalidades en la disputa por los recursos estratégicos del área, o simplemente pueden ser enemigas a partir de la experiencia de agravios antiguos acumulados y mal resueltos por ambas partes.

Por esta razón, parece indudable que, cuando acudimos al método clasificatorio de áreas, por medio del cual las culturas indígenas son distribuidas en función de proximidades geográficas y de tradiciones comunes, lo que conseguimos es orientar una primera percepción de las estrategias económicas o de subsistencia de las sociedades indias, por lo menos en el sentido de cómo eran en el momento de las conquistas española, portuguesa y europea. En este caso, se trata de un

[32] Es frecuente utilizar en el siglo XVI el concepto de «historia natural» para referirse a los modos de vida de las naciones indias.

criterio taxonómico simplificador, orientado a obtener una primera percepción esquemática sobre el modo adaptativo de las estrategias y logística de los grupos indígenas de una región específica en América.

Lo que me parece sugerente, en este caso, es acudir a estas documentaciones etnográficas de las fuentes y verificar en ellas la posición cultural de las sociedades indígenas entre sí en el momento de producirse dichas conquistas. Por ende, se trata de comparar estas naciones históricamente, o sea, en términos de los cambios que se dieron en ellas cuando se consolidaron las implantaciones e influencia de los diferentes grupos europeos, en particular españoles y portugueses, cuando pensamos que fueron los primeros en ejercer dichas influencias en forma de procesos de aculturación, y hasta desaparición como colectivos étnicos, y no necesariamente como individuos, que dieron lugar a la modificación del *status* evolutivo de las naciones indias. Es importante, sin embargo, detenernos en la exposición de lo que eran estas áreas en el momento de unas primeras relaciones con los europeos.

Según eso, cuando se piensa en términos culturales, es indudable que las sociedades indias en el momento del descubrimiento colombino eran diversas. Las sociedades indígenas habían evolucionado de modo diferente en las Antillas y en el continente. En aquéllas, luego de haberse producido desenfrenos contra los indios y de haber sufrido éstos epidemias que los diezmaron, muy pronto pasaron a formar parte de las expediciones españolas al continente, y ya en éste, inadaptados al frío de las alturas, a las marchas y cargas que les imponían los españoles, también sucumbieron. Mientras tanto, a finales del siglo XVI todavía quedaban algunos cientos, pero también desaparecieron infusos en dos mestizajes, con los españoles y con los africanos.

En todo caso, la imagen de homotipo que se había estado presentando cuando se hacía referencia al amerindio, se disipó a medida que los españoles fueron penetrando en la diversidad ecológica y cultural indiana. Según eso, si las primeras impresiones ofrecidas por los descubridores parecen haber subrayado una idea de unidad homotípica y conceptual del mundo indígena, la percepción de una diversidad étnica y de modos de vida también diversos, condujo progresivamente a descripciones culturales diferentes que más tarde se reflejaron en las fuentes. Progresivamente, a la extrañeidad del sujeto amerindio se añadía la idea de su diversidad adaptativa. Las observaciones de campo fueron decisivas en este sentido. Por eso, si tipológicamente al comienzo el indio era uno, con el tiempo el amerindio se hizo plural, y sólo quedaba absorbido dentro de la idea de unidad homotípica en el concepto genérico de los «naturales». Este último concepto destacaba una valoración uniforme. Así, aunque es también cierto que en este comienzo antillano los indígenas de esta región no ofrecían diferencias

anatómicas significativas, ni tampoco destacaban por ser diferentes sus actitudes hacia los descubridores, sin embargo, la idea de percibirlos y de tratarlos como si fueran naciones uniformes no se modificó grandemente por parte de los españoles, especialmente en la medida en que éstos adoptaban la actitud aventurera del que pasa sin detenerse sin objetivo de arraigarse. Ésta fue la primera dimensión descriptiva.

Digamos, asimismo, que, en cierto modo, los españoles no llegaban dispuestos a distinguir etnográficamente a los indios, y lo mismo ocurría entre los indios con respecto a los españoles. Ambas partes, indios y españoles, eran objetos semejantes en el tratamiento, y sólo a medida que se iban concretando diferencias en los comportamientos de los unos respecto de los otros, era como iban también modificándose las descripciones específicas. Estas últimas, las descripciones de campo, fueron muy pronto el material de información que obligó a los europeos a distinguir entre sociedades indias, y fueron también la causa de que en Europa comenzaran a darse nuevos enfoques y percepciones relativas al carácter pluricultural de los grupos indígenas. De algún modo, el reconocimiento de esta pluralidad vino dado por el descubrimiento y contactos de los españoles con los indios de las altas culturas, en general la de Mesoamérica, y en particular la de Tenochtitlán. El paso de una percepción simplista ocurrida durante el período colombino al de la percepción compleja que acompañaba a los conquistadores era no sólo cuantitativo, sino también cualitativo.

Según eso, los indios americanos no eran sólo diferentes entre sí por sus culturas, sino que también lo eran en materia de recursos ambientales, de tecnologías y de organizaciones sociales, políticas y religiosas. El mundo indígena que iban encontrando a medida que avanzaban por el continente era más diverso conforme eran diferentes sus lenguajes, sus ecologías, sus vestidos y viviendas, en suma, sus conocimientos y modos de vivir. De este modo, las diferentes conquistas españolas llevaban consigo informaciones de pluralidad étnica, y hasta anatómica cuando se decía que unos indígenas eran más blancos que otros, o más apuestos o más atildados en sus costumbres que lo eran los de otras partes. A medida que se hicieron comparaciones, también en dicha medida se destacaron diferencias.

Constatamos, pues, que hubo una que llamaremos primera percepción de los descubridores y de los conquistadores. Como consecuencia, los primeros cronistas, influidos por unas primeras informaciones que destacaban el carácter homogéneo de la indianidad con la que se encontraban, también desarrollaron unas primeras teorías uniformes sobre los indios. El ambiente gubernamental, o el de la Corona española, era, por lo tanto, también uniforme, y así las primeras leyes indianas

partían del supuesto de tratar a los indios conforme a criterios de homogeneidad que, sin embargo, no se correspondían con la realidad diferenciada de sus culturas.

Las descripciones que iban mostrando los diferentes modos de vivir de los grupos indígenas, y las mismas dificultades de las conquistas y de la evangelización, y las diferencias que se producían en términos de climas, altitudes y paisajes, fueron, pues, causa importante de que se dieran unas primeras correcciones respecto a la evaluación de las culturas de los «naturales», y si bien las primeras adaptaciones de los españoles tendían a ser homogéneas en términos del trasplante de instituciones propias (virreinatos, audiencias, gobernaciones, alcaldías, encomiendas, tributos y organizaciones sociales, económicas, religiosas y políticas), lo cierto es que, de modo progresivo, dichas adaptaciones fueron modificándose en función de los caracteres y cualidades de las culturas indígenas de las que dependían.

Los conceptos diferenciales que hicieron posible entender la pluralidad cultural indígena debemos atribuirlos a los frailes que se dedicaban a la evangelización de los indios. El hecho de que se vieran obligados a predicar y doctrinar en diferentes lenguas indígenas, y el hecho de que, a medida que trataban con dicha pluralidad, se ampliaba la percepción y se enriquecía el esquema conceptual de las identidades de los sujetos, fue causa de que se produjeran cambios en las actitudes profundas de los frailes, y fue también origen de que algunos de ellos redactaran unas primeras etnografías cuya validez histórica crece con el tiempo. En lo fundamental, los frailes se vieron obligados a obtener conocimiento de cada una de las sociedades indígenas que se proponían evangelizar, y en este sentido, es indudable que el progreso de los descubrimientos culturales, el conocimiento del Otro, acabó teniendo un valor estratégico superior al de las conquistas militares. Mientras los primeros avanzaban pacíficamente las fronteras españolas, los que realizaban las conquistas las encendían, tanto como enardecían a sus gentes con sus guerras de dominio. Para un conquistador los indios eran o amigos o enemigos; para un fraile los indios eran criaturas de Dios al presente equivocadas en su tratamiento metafísico de la espiritualidad.

El tratamiento de campo y la participación de indios y españoles en relaciones de intercambio, y las mismas facilidades y hasta dificultades que se iban produciendo en el curso de las conquistas, de la evangelización y de los poblamientos, fue, por lo tanto, la condición de que poco a poco se reconocieran, a la vez, diferencias evolutivas y adaptativas por parte de las sociedades indígenas. Por eso, el concepto de «naturales» fue acompañado por el de «naciones», y sucesivamente ambos conceptos se relacionaron con ideas de clima, de «policía», de

recursos, de clases sociales y, en suma, de modos de vivir en los que la religión se convirtió en el punto de referencia que dividía a la indianidad de la hispanidad.

Mientras tanto, es también cierto que quienes hacían estos reconocimientos de pluralismo indígena subrayaban, asimismo, los contrastes existentes entre indios «bárbaros» e indios políticos, entendiendo que mientras los primeros serían equivalentes a grupos dedicados a la recolección, la caza y la pesca, los últimos, en cambio, estarían relacionados con la agricultura y el urbanismo. Muchas de las referencias distinguían claramente entre unos y otros, y de este modo fue concertándose un enfoque diferencial por cuyo medio los indios dejaron de ser un conjunto uniforme.

Desde luego, cuando alcanzamos este punto de reconocimiento de la diferenciación por evolución y adaptaciones específicas de las culturas indias, o de sus transformaciones en el tiempo y en el espacio, estamos utilizando enfoques clasificatorios en los que cada taxonomía representa una variable cultural. Y, en este caso, es también cierto que nos preguntamos por las causas y resultados de las diferencias o de las pluralidades culturales. Los desarrollos evolutivos alcanzados por unos grupos en comparación con otros, la complejidad estructural relativa de las sociedades indias en el medio de adaptación y en el tiempo específico de su relación con éste y con otras sociedades, llevan consigo la necesidad de presentar esta pluralidad cultural, vista en el momento del descubrimiento colombino, desde la perspectiva comparada y cualitativa, propia de la antropología cultural, y si es evidente que esta pluralidad se extendía por todo el continente americano y sus islas antillanas, es también cierto que, cuando la examinamos conforme a criterios ecológicos, o de fisiografía y recursos naturales, hallamos una cierta relación entre forma geográfica y forma cultural. Esta relación disminuye conforme es más complejo el sistema cultural y estructura social de los grupos étnicos, y en el caso americano dicha complejidad estaba representada por Mesoamérica y la región andina central, pues tanto se trataba de regiones en las que se había desarrollado la vida urbana como estaban compuestas por naciones que practicaban la hegemonía política y desarrollaban el imperialismo y el militarismo.

Fuera de estas regiones, las sociedades indias apenas conocían la práctica de una agricultura incipiente, y en general eran culturas que los antropólogos designamos con el nombre de economías basadas en la subsistencia, esto es, el tamaño de sus poblaciones es una función de la capacidad de su tecnología para explotar los recursos de su ambiente y es, asimismo, una función del grado relativo en que son abundantes sus recursos naturales. De esta manera, su dependencia económ-

mica principal se distingue por el hecho de que mantiene una estricta relación con la flora y la fauna de su ambiente natural, y son, por lo tanto, naciones estrechamente vinculadas con periodicidades climáticas, con las radiaciones solares, con el agua y las cualidades de los suelos. Todo, en conjunto, forma una trama adaptativa decisiva.

Así es como en el discurso del tiempo hemos podido designar estas diferencias interindias como resultados de evoluciones culturales diferentes, y es así como el reconocimiento de estas diversidades nos permite reconocer la influencia de adaptaciones específicas en el tiempo y en el espacio. Cada una de éstas cabe entenderla como una forma de concomitancia que se daría en función de relaciones, primero, de la tecnología con los recursos ambientales y, segundo, sería el resultado de la interacción histórica entre tradiciones culturales dadas en función estricta de territorios que podemos designar con el nombre de áreas de intercambio cultural.

El enfoque de áreas culturales

El concepto de «área cultural» en América fue establecido en los Estados Unidos desde muy temprano. Hacia 1896, Mason determinó que existía una relación estricta entre formas culturales de los pueblos americanos y caracteres específicos del medio natural en que vivían. De acuerdo con este criterio, Mason configuró un total de 18 áreas culturales. Más tarde, ya en 1903, Holmes modificó ligeramente esta primera clasificación y dividió la Norteamérica indígena en 19 áreas.

A pesar de que otros antropólogos, sobre todo Kroeber, se ocuparon también de esta temática, fue, sin embargo, Wissler quien, en 1917, compuso un mapa de distribuciones culturales de los pueblos indígenas de Norteamérica, y fue éste el que tuvo durante un largo tiempo una mayor aceptación entre los antropólogos.

En este particular, y posteriormente (1939), la distribución en áreas culturales hecha por Kroeber obtuvo una atención crítica más amplia que la obtenida por sus colegas antecedentes. Kroeber dispuso una clasificación de Norteamérica en forma de 7 grandes regiones o áreas culturales. Asimismo, éstas las subdividió en 80 unidades menores de carácter interno.

El principio seguido más tarde en lo que hace a clasificaciones etnográficas por áreas entendidas en términos de influencias geográficas tuvo un carácter estadístico, en el sentido de tener en cuenta las proporciones de rasgos culturales que compartían los diferentes grupos étnicos agrupados en una determinada región.

Más recientemente, en 1961, Driver (1964) ha recompuesto estas

distribuciones, y lo ha hecho sobre la base de discutir categorías etnográficas específicas como, por ejemplo, técnicas de subsistencia, tipos de vivienda, sistemas de organización social, formas artísticas, rituales y orientación de personalidad. Estas distribuciones refieren, por eso, a presencias o ausencias concretas en cada caso de rasgos o complejos culturales concretos entendidos según dichas categorías.

Atendiendo a esta caracterología diferencial, el concepto de «área cultural» corresponde a una noción moderna de las distribuciones etnográficas, y en el caso americano, y como vemos, esto nos permite distinguir esta enorme variedad étnica según un principio que combina lo geográfico con lo cultural. En cierta manera, lo que nos procura esta noción de «área cultural» es una clase de relación histórica en la que destacamos el carácter de las asociaciones adaptativas realizadas por los diversos grupos indígenas, esto es, según los diferentes tipos de espacios en las islas y en el continente americano.

De acuerdo con este enfoque, en el momento del descubrimiento colombino, la América indígena estaba distribuida en forma de 20 áreas culturales. En cada una de estas áreas vivían diferentes grupos étnicos, pero, debido a su estrecha dependencia del medio geográfico y a sus relaciones históricas de intercambio, cada uno de ellos formaba parte de una tradición cultural común. Las áreas a que nos referimos serían, en silueta descriptiva, y por oden geográfico de norte a sur, las que ofrecemos a continuación. Desde el punto de vista de los grupos incluidos en Canadá y en los actuales Estados Unidos, Driver describe un total de 11 áreas culturales.

Como vemos, existen diferencias en cuanto a los agrupamientos que permiten definir las áreas culturales de Norteamérica, pero en cualquier caso, y reconociendo como válidas las de Driver, obtenemos las siguientes localizaciones: 1) ártico, 2) subártico, 3) noroeste, 4) meseta, 5) llanuras, 6) praderas[33], 7) bosques orientales, 8) California, 9) Gran Cuenca, 10) Baja California, y 11) Suroeste y oasis. En términos de estas distribuciones, los contenidos que definen a cada área cultural podemos representarlos del siguiente modo.

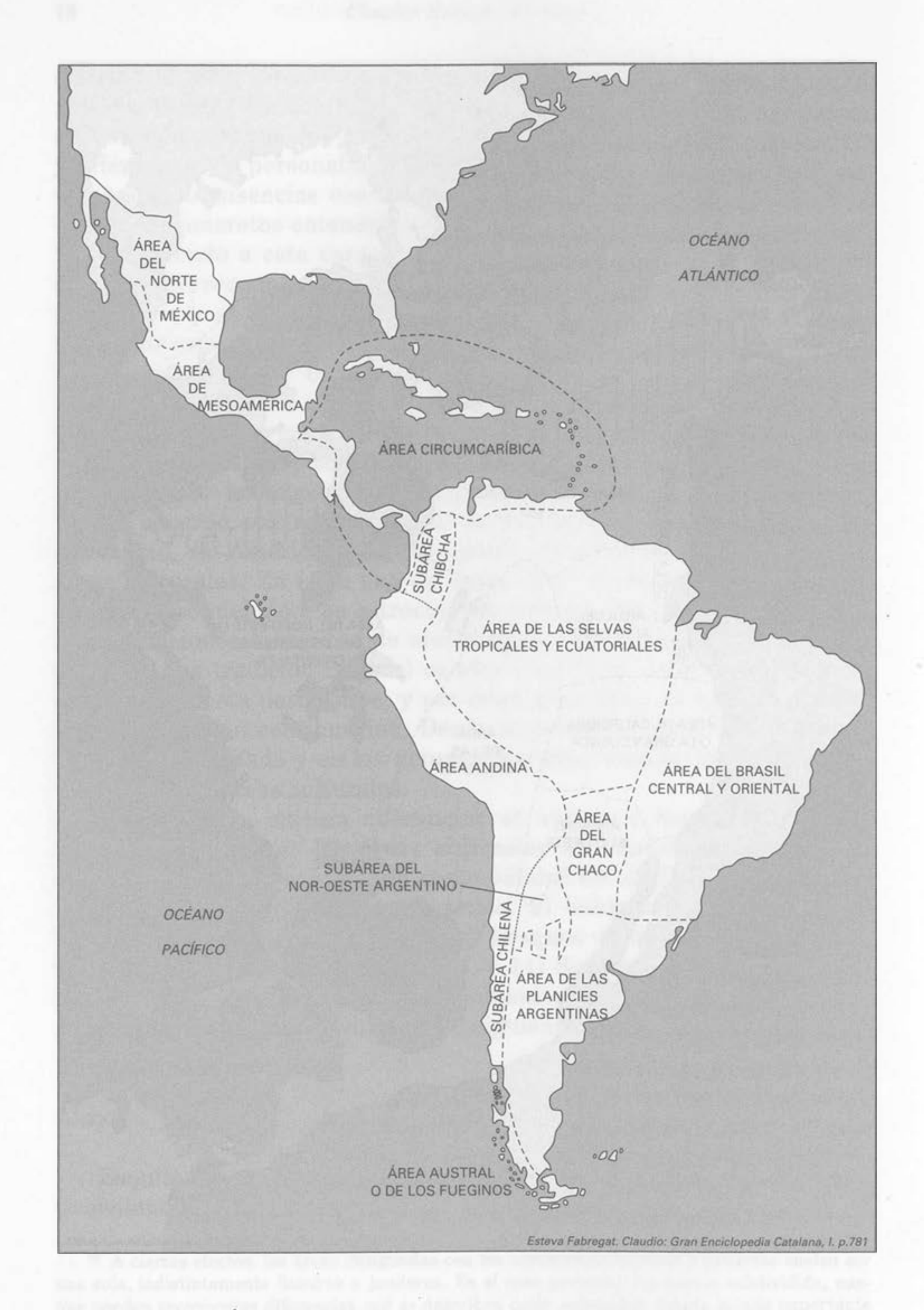
Ártico

Esquimales o inuit. Los hallamos situados en Alaska, Canadá, Groenlandia y Aleutianas. Las partes septentrionales de esta región

[33] A ciertos efectos, las áreas designadas con los nombres de llanuras y praderas suelen ser una sola, indistintamente llanuras o praderas. En el caso presente, las hemos subdividido, aunque pueden reconocerse diferencias que se describen como separadas, siendo la más importante el hecho de que las praderas practicaban algo de agricultura y un semisedentarismo.



MAPA 1. *Áreas culturales de la América precolombina: Norteamérica.*



MAPA 2. *Áreas culturales de la América precolombina: Iberoamérica.*

estarían grandemente influenciadas por los grupos indígenas siberianos, mientras que al sur las relaciones más importantes refieren a la costa del noroeste. Los esquimales que viven aislados en las áreas interiores de Alaska son los que conservan mejor sus formas de vida tradicionales.

En términos de cultura típica, podemos destacar los siguientes rasgos: lengua esquimal, chamanismo, caza de foca, morsa, ballena y oso polar, tallas artísticas en hueso y marfil, vestidos de piel cortados, candil con aceite de ballena, cucharas y martillos de cuero, trineo tirado por perros, kayak de pala doble, antifaz de madera o de vísceras contra la ceguera, casa cupular de hielo o iglú, ventanas transparentes de tripa, y canciones pacificadoras.

SUBÁRTICO

Esta región combina bosques de coníferas con áreas de tundra. Incluye el interior de Alaska y del Canadá. Sus culturas se distinguen por su falta de especialización. Basan su alimentación en la caza del caribú y del alce, calzan la raqueta para deslizarse por la nieve y emplean el tobogán en bajadas. Viven en campamentos móviles o estacionales, cobijados en tiendas cónicas de pieles, carecen de reglas de residencia, y están organizados en forma de familias nucleares. Las lenguas habladas por los indígenas de esta área derivan de las familias algonquina y atapascana. Se manifiestan localizaciones geográficas diferenciadas, como las del territorio del Yukón, del Mackenzie, de la Columbia Británica, de la región de Ontario, de Quebec y de Labrador, cada una derivada de condicionamientos asociados con adaptaciones climáticas.

NOROESTE

Comprende la faja costera del Pacífico desde la bahía de Yakutat en Alaska, la Columbia Británica, los estados de Oregón, Washington y la esquina noroeste de California. Gran diversidad lingüística basada en la presencia de las familias algonquina, atapascana, penutiana y salishiana.

Esta área se basaba en la pesca de diferentes y abundantes especies marinas, y en particular del salmón. Se le reconocen grandes influencias asiáticas. Viviendas de madera rectangulares con entrada culminada por el poste totémico. Esta área es una de las más distintivas de Norteamérica y manifiesta una fuerte adaptación climática y

ambiental. Se caracteriza por el ceremonial de prestigio económico y social designado con el nombre de *potlatch*. Se distingue por sus trabajos de alta calidad en tejidos, en particular las llamadas mantas *chilkat*, así como los diseños y dibujos artísticos aplicados a maderas. Fuerte desarrollo de la esclavitud y organización en forma de clases sociales aristocráticas dispuestas en forma de linajes hereditarios y estratificados. Otros elementos característicos son el totemismo, la deformación craneana y sombreros cónicos para protegerse de la lluvia.

Meseta

Agrupamiento cultural situado en el altiplano de las cuencas de los ríos Columbia y Fraser con extensiones en la Columbia Británica, la provincia de Alberta y los estados de Washington, Oregón, Idaho y Montana. Colinda con las áreas del noroeste, Mackenzie, California, Gran Cuenca y las llanuras. Se define por su gran diversidad geográfica y es, asimismo, un área de transición cultural por el hecho de influir grandemente las regiones vecinas.

Lingüísticamente, dominan las familias algonquina y penutiana. Como área de transición no posee rasgos culturales característicos, pues se trata de una mescolanza de influencias representadas por la entrada de elementos culturales de otras áreas inmediatas. Cada una de estas últimas áreas ha contribuido con elementos propios en la meseta, de manera que las tribus mesetarias constituyen culturas de agregación.

Llanuras

Aparecen definidas por tribus que ocupan desde las provincias de Alberta y Saskatchewan en Canadá, y los estados de Montana, Wyoming, Dakotas, Colorado, Nebraska, Kansas, Oklahoma y Texas, hasta la frontera mexicana. Se trata de un área limitada, al oeste, por las Montañas Rocosas, y al este por el río Misuri.

Están presentes las familias lingüísticas algonquina, atapascana, kiowa, caddoana, siuana y yuto-azteca. Dichas familias están representadas por diferentes tribus, en su mayoría venidas desde fuera de la región a partir de los primeros años del siglo XVI, con motivo de la entrada del caballo y del rifle traídos por los españoles, y de la mayor facilidad que la monta de aquel animal introdujo en relación con la caza del bisonte y de otras especies económicas.

Se trata de un área caracterizada por la dependencia económica

estricta de las tribus indias en relación con la caza del bisonte y de otros animales. En realidad, los grupos indios eran migratorios y movían sus campamentos en función de los movimientos estacionales de los animales de que dependían. La tienda desmontable o *tipi* de pieles constituía la vivienda característica de estas tribus. El *travois,* o pieza de arrastre compuesta de tres palos sobre los que se cargaban los pesos y de los que tiraban perros, constituía un rasgo cultural muy característico de esta región. Asimismo, con el tiempo, la guerra se convirtió en un patrón cultural cuando los diversos grupos indios disputaban entre sí por los territorios de caza y por el botín.

Praderas

Habitualmente, los indios de las llanuras y los de las praderas han sido clasificados dentro de una misma área cultural. Sin embargo, y según Driver, pueden hacerse algunas correcciones a este supuesto, de manera que cada una de ellas representaría una entidad diferenciada. A este respecto, las tribus de esta región de las praderas habrían ocupado lo que actualmente se designa en los Estados Unidos como Middle West u oeste medio, y de acuerdo con Driver se incluiría en los actuales estados de Wisconsin, Michigan, Illinois, Iowa y Misuri, además de partes de los Dakotas, Minnesota, Nebraska, Kansas, Oklahoma, Texas, Arkansas, Tennessee, Kentucky e Indiana.

Los diferentes grupos étnicos eran culturalmente semejantes a los que vivían en el área de las llanuras, incluida la caza del bisonte. Sin embargo, a diferencia de estos últimos practicaban la agricultura y vivían en poblados permanentes. Esto les convertía en sociedades sedentarias a medio camino entre las plenamente cazadoras y las agrícolas especializadas.

Bosques orientales

Dentro de esta región, extendida desde el río San Lorenzo, en Canadá, hasta el golfo de México, y desde el límite oriental de las praderas hasta el Atlántico, se hallaban las tribus iroquesas del estado de Nueva York y las tribus del sur. Culturalmente, y en conjunto, todas eran más avanzadas que los grupos colindantes de las praderas. Económicamente practicaban la agricultura y estaban organizadas en grandes unidades políticas. Los primeros colonos europeos que se establecieron en esta zona adoptaron de estos indígenas el maíz, el frijol, la calabaza y el tabaco.

Atendiendo a factores climáticos y a adaptaciones específicas, algunos etnólogos han subdividido claramente esta alargada región en dos áreas, la de los bosques orientales, al norte, y la del sureste meridional a partir del sur de Virginia.

Entre los grupos del norte, y lingüísticamente, predominaba la familia algonquina, pero los iroqueses formaban una familia diferente. Como rasgos culturales característicos de los iroqueses, encontramos la casa larga o vivienda comunal, matrilineal y matrilocal, las sociedades médicas, las máscaras de valor mágico y la miel de arce. Asimismo, pueden destacarse el bordado de *chaquira* y el *wigwam* o tienda hemisférica forrada con esteras o tiras de corteza.

En el sureste, y en los montes Apalaches, la tribu más característica sería la de los *cheroki*, emparentados con los caddoanos de Texas y con los *pawni*. Sin embargo, la mayoría de los otros grupos pertenecía a la familia muskogeana. También serían tribus típicas del sureste los *natchez* y los *creek* o *crik*.

En común, estas tribus compartían la agricultura de roza, el uso del *orache* o *atriplex*, planta con la que elaboraban un caldo y obtenían sal de sus cenizas. Comían, además, un tipo de pan elaborado con la pulpa de un árbol, muy abundante, llamado *nispola* (Dyospiros), y extraían aceite de las nueces de nogal.

Eran grupos semisedentarios, pues durante tres meses de invierno practicaban la caza y la recolección en los bosques. Luego, con el comienzo de la primavera, volvían a sus poblados. Construían empalizadas para proteger sus poblados. Fumaban tabaco en pipas de piedra y usaban la grasa de oso como cosmético. Antes de entrar en combate comían carne de perro, para así adquirir mágicamente un rostro feroz frente al enemigo. También usaban eméticos como medio de purificación de sus cuerpos antes del combate. Embalsamaban a sus jefes.

California

Comprendía unas dos terceras partes del actual estado de California. La forma geográfica es variada y de clima templado, de carácter mediterráneo, dotada de grandes cantidades de pinos piñoneros cuyos frutos recogían en abundancia y acumulaban en forma de excedentes. Debido a su abundante cantidad de especies vegetales, sus poblaciones eran demográficamente grandes, hasta alcanzar una densidad de 1,5 individuos por kilómetro cuadrado, en todo caso una quinta parte de la población indígena de Norteamérica.

A pesar de su relativa homogeneidad geográfica, en esta región vi-

vían grupos de distintas filiaciones lingüísticas, y eran tipos físicamente diversificados. Sus grupos étnicos más importantes serían los *maidu, miwok, pomo* y *yokuts.* Según Powell, en tiempos de la conquista española se hablaban unos cien idiomas diferentes, agrupados en veinte familias. Este conjunto fue reducido por Sapir a cinco familias, respectivamente, *hokano* en la costa, *algonquino* y *atapascano* en la esquina noroeste, *penutiano* en la parte central, y *azteca-tanoano* en el sur y en la Gran Cuenca.

Solían vivir en grupos de tamaño reducido, alcanzando a veces hasta unos trescientos individuos. Estaban dedicados a la recolección y a la caza. Su subsistencia principal se basaba en la bellota, de cuya harina se obtenía un *atole* o sopa que comían como alimento más importante. Tostaban las semillas para comerlas y alcanzaban los frutos de los árboles por medio de una raqueta. Asimismo, cazaban diversos animales. Su cestería se considera la de mejor calidad del mundo, y los mejores diseños eran elaborados por los *pomo.* Empleaban la técnica del tejido en espiral, a doble trama, y practicaban el cosido de las partes. Asimismo, cargaban sus enseres empleando la técnica del *mecapal* frontal con tiras alargadas hasta la espalda en las que depositaban los bultos. Era también común y característica la gorra tejida que llevaban puesta las mujeres. Para conseguir visiones tomaban *datura* o bebida alcaloide.

Gran Cuenca

La encontramos situada en partes de California, y en los estados de Oregón, Idaho, Wyoming, Colorado, Yuta, Nevada y noroeste de Arizona. Se trata de un paisaje árido con clima seco. Estaba habitada, sobre todo, por *shoshoni, payute* y *yuta.* Lingüísticamente, predominaban el penutiano y el yuto-azteca. Económicamente, el alimento principal lo constituían los piñones que recogían en grandes cantidades, y por añadidura, se dedicaban a la recolección de especies silvestres y de animales pequeños como lagartijas, culebras y hormigas. Venados y otros animales grandes los cazaban por medio de bandas pequeñas. Para cazar el venado empleaban técnicas de camuflaje, un disfraz por medio del cual confundían a este animal. Generalmente, no estaban organizados en forma de tribus; más bien adoptaron un sistema político en bandas. Ya llegados los españoles, consiguieron caballos y adoptaron nuevas técnicas de caza y, a semejanza de los hombres de las llanuras, comenzaron a cazar el bisonte y practicaron la guerra. Usaron, asimismo, del tipi de pieles como vivienda y se aculturaron viviendo al estilo de los indios de las llanuras. En todo caso, el área cultural de la Gran Cuenca sería una de las más sencillas del continente americano.

Suroeste y oasis

Incluye Nuevo México y Arizona en Estados Unidos, y Sonora, Sinaloa y occidente de Chihuahua y Durango en México. En su conjunto, refiere a una región semiárida, con bolsas intermitentes de vegetación y de corrientes de agua en las que se establecieron grupos que practicaban la agricultura de regadío y de humedad. Algunos de estos grupos, los que fueron llamados por los españoles indios Pueblo, en el suroeste de los Estados Unidos, vivían en poblados sedentarios. Como grupos característicos de esta región tendríamos a los *hopi, zuñi, tewa* y *keresa*. Dentro de la zona, pero en un nivel cultural de pueblos cazadores y guerreros, se encontraban grupos como los *navajo* y los *apache*. También vivían en la región los *mojave* y los *yuma*, asimismo agricultores, pero menos avanzados que los primeros. En el norte del México contemporáneo o actual, y en los estados de Sonora y Sinaloa, vivían los *cáhita*, los *mayos* y los *yaquis*. Estos grupos tuvieron sus primeros contactos con los españoles a partir de las entradas que hiciera en 1533 Nuño de Guzmán. Se trataría de grupos que practicaban muy buena agricultura y que habitaban en valles fértiles. Asimismo, en esta región mexicana vivían los *ópata* y los *pima*, también agricultores, y en Chihuahua se hallaban los *tarahumara*.

Tanto el área cubierta por los Pueblo como la ocupada por los grupos mexicanos eran territorios áridos con lluvias muy escasas. Puede destacarse el hecho de que a medida que pasamos del norte al sur disminuye la densidad boscosa y aparecen mesetas dotadas de artemisa y de pasto. A partir de la cuesta de Mogollón abundan los matorrales y las cactáceas.

Lingüísticamente, los Pueblo pertenecen a diferentes filiaciones. Así, los hopi occidentales son de familia yuto-azteca; los zuñi son, probablemente, penutianos; los tewa se incluyen en la familia kiowa-tanoana, y los keresa tendrían filiación discutida. Navajos y apaches pertenecen a una familia más antigua, la atapascana. Los yuma se emparentan con los hokano, y los mojave entroncarían con aquéllos. Mientras tanto, el conjunto mexicano tendría sus raíces en el tronco yuto-azteca.

Desde el punto de vista cultural, el grupo más avanzado estaría representado por los Pueblo. Éstos practicaban la agricultura, vivían en casas de mampostería provistas de escaleras para subir a ellas, y una *kiva* o cuarto ceremonial subterráneo que servía de club de reunión a los hombres de cada poblado. Vestían prendas tejidas de algodón y cinturones para sujetarlas a la cintura. Los textiles eran una industria importante y se distinguían por sus dibujos pintados en los suelos de las kivas. Jugaban un papel religioso muy destacado las muñecas *kat-*

chinas, empleadas en las ceremonias de los solsticios y representativas de los espíritus de sus antepasados, cuando se suponía que éstos visitaban ritualmente a sus descendientes. Su organización política era funcionalmente menos importante que sus gobiernos locales.

Baja California

Comprendería el actual territorio de la Baja California, región de cactáceas y con frutos derivados del mesquite y del maguey. Los indios hacían consumos intensivos de las producciones de las cactáceas. Asimismo, recolectaban piñones de los árboles piñoneros y recogían raíces silvestres. En la costa los *seri* practicaban la pesca intensiva. Cazaban el venado y capturaban reptiles y ratones para alimentarse. Los seri, grupo étnico perteneciente a la familia hokano, pescaban toda clase de peces y moluscos, y aprovechaban las ballenas que varaban en sus playas. En tierra cazaban conejos.

Mesoamérica

Esta región, la número 12, integraba en su seno una diversidad de naciones unidas por una gran tradición cultural común cuyo desarrollo urbano debe ser considerado como el más avanzado del Nuevo Mundo cuando Colón alcanzaba las Antillas. Aunque las fronteras septentrionales no son muy precisas, y sin embargo de ser éstas unas líneas fluidas en cuyo interior se internaban pueblos cazadores, podemos distinguirla como situada entre los 9 y 22 grados de latitud norte, esto es, en torno a los actuales estados mexicanos de Jalisco, San Luis Potosí y Tamaulipas y el golfo de Nicoya en Costa Rica. Al norte la habitaban, principalmente, los michoacanos o tarascos; en el centro se agrupaban los pueblos nahuas, con la magnificente y dominante ciudad imperial de Tenochtitlán, y los otomíes; y en el sur los mayas y sus diversas naciones o señoríos.

En una perspectiva general, Mesoamérica destacaba por su arquitectura monumental y construcciones públicas, entre otras las pirámides de Teotihuacán, las de Tenochtitlán y de Cholula, así como las de Monte Albán en Oaxaca y, al sur, las que cubrían la región maya. La gran tradición cultural mesoamericana incluía, fundamentalmente, la agricultura de regadío, en especial la formada por *chinampas* o huertos flotantes que acababan fijándose en forma permanente sobre el suelo, con producciones de 150/170 por cada grano de maíz plantado. Asimismo, Mesoamérica se distinguía por el uso del calendario solar, más

preciso que el cristiano, por el conocimiento del cero matemático y de una astronomía muy avanzada. Las sociedades mesoamericanas estaban socialmente muy estratificadas, con clases dirigentes fundadas en linajes señoriales y otras medias formadas por comerciantes y artífices artesanos, y clases del común constituidas por agricultores, cargadores y esclavos. El poder político principal en el momento en que ocurrían los descubrimientos colombinos lo detentaban los mexicas, y también eran éstos y sus aliados de Texcoco y Tlacopan los que concentraban una mayor población urbana y disponían de mayores recursos propios y ajenos, obtenidos éstos por medio del tributo que cobraban de los pueblos vencidos o sometidos.

Subandina septentrional

Al entrar en Sudamérica, se nos aparece el área cultural número 13, o subandina septentrional, caracterizada especialmente por los grupos chibchas o muiscas, con desarrollo urbano todavía en estado incipiente. En muchos sentidos, las sociedades indígenas de esta región estaban organizadas en forma de señoríos usualmente enfrentados por disputas de poder. Y en todo caso, se mantenían independientes de las presiones que sobre ellos comenzaban a ejercer los incas.

Andina central

En Sudamérica, esta área número 14 debe ser considerada la de más importante desarrollo cultural. Había evolucionado en una dirección política imperialista concentrada en el Cuzco y con una variante de poder alternativo en Quito. Como área cultural sería ligeramente inferior a la mesoamericana en lo que concierne a desarrollos intelectuales, en especial los aplicados a la escritura, las matemáticas y la astronomía. Sin embargo, en lo que concierne a obras públicas tales como carreteras, construcción de terrazas de cultivo, control y represa del agua, almacenaje de producciones y tributos, esta región debe ser clasificada como de tradición urbana semejante, aunque diferente, a la de Mesoamérica. Debe tenerse presente, por otra parte, que las condiciones fisiográficas y la misma elevada altitud de sus asentamientos humanos limitó grandemente el desarrollo de esta área en lo que refiere a la dirección del conocimiento intelectual y especulativo que sí, en cambio, distinguió a los mesoamericanos. El área andina central corresponde, pues, a la segunda gran tradición urbana del Nuevo Mundo. Estaba gobernada por los incas en aquel tiempo colombino, e incluía,

fundamentalmente, los actuales países de Ecuador y Perú, con los quechuas, y Bolivia con quechuas y aymara. Los incas, un grupo de linajes emparentados y unidos por el poder, en el momento de la llegada de los españoles habían consolidado un gran imperio político con grandes influencias culturales que alcanzaban hasta el noroeste argentino por la región del Humahuaca.

SUBÁREA ANDINA MERIDIONAL

Esta área cultural número 15 aparecía representada por los grupos araucanos, y en tiempos del primer contacto con los españoles estaba constituida por organizaciones tribales políticamente expansivas hacia el sur y que, asimismo, se distribuían en forma de comunidades campesinas que alternaban la agricultura y la recolección con la caza y la pesca. Sus relaciones con los pueblos incaicos eran muy importantes, pero se significaban por el mantenimiento de una gran autonomía de maniobra política.

FUEGUINOS

El área cultural de los fueguinos, la número 16 para el caso, y como indica esta referencia, se hallaba situada en la región de Tierra del Fuego, y en ésta incluía básicamente a cazadores ona, mientras que en las costas chilenas del acantilado meridional podían reconocerse los grupos alakaluf y yahgan ocupados, sobre todo, en la recolección de moluscos. En general, eran poblaciones de baja densidad demográfica y conservaban una cierta organización social basada en la familia, aunque en casos solían reunirse en bandas pequeñas.

PAMPAS

Esta área, la número 17, contendría a los tehuelche, cazadores de guanaco, que, al igual que los indios de las praderas de Norteamérica, se distinguían por su movilidad territorial y por su organización política en bandas pequeñas.

GRAN CHACO

Uno de los caracteres más significativos de esta área número 18 tenía como denominador la presencia en ella de grupos diversos, entre los cuales había agricultores, los arawak y los guaraní, sobre todo, y

otros que se dedicaban en exclusiva a la caza, la pesca y, desde luego, a la recolección. Debe ser considerada un área de transición, en especial porque en ella se recibían influencias de las regiones periféricas o de contacto.

Bosques tropicales

Se trataría del área número 19, y estaba particularmente diseñada por las cuencas del Amazonas y del Orinoco. Puede ser considerada una región donde, aparte de su relativa unidad climática, los ríos y el sistema biótico forman asociaciones naturales de carácter regional, con densidades de flora y fauna diferenciadas. Esta gran área incluía, lo mismo que en el presente, una gran diversidad étnica, esencialmente constituida en función del agua de los ríos y de la explotación de los recursos selváticos. La costa brasileña y los grandes ríos interiores, así como la región occidental con sus influencias andinas, definían esta diversidad. Los ge, los tupi-guaraní, los arawak y los caribe constituían las familias lingüísticas de los diferentes idiomas que se hablaban en esta inmensa región. Practicaban la caza, la pesca y la recolección, y en lo fundamental ambas últimas constituían la actividad principal. Muchos de estos grupos cultivaban pequeñas huertas de mandioca, a pesar de lo cual los vegetales que recogían y la pesca abundante complementaban mayormente su alimentación más que los productos obtenidos de la agricultura. Los poblamientos, basados en aldeas de pocos habitantes, generalmente menos de cien individuos, solían distinguirse por la presencia de casas comunales o multifamiliares

Antillas y circuncaribe

Por sus contactos y tradiciones históricas, el área número 20 o de las Antillas venía a ser una prolongación cultural del norte tropical de Sudamérica, de la actual Colombia y de Guayana en particular. Sin embargo, es también indudable que los llamados *ciboney,* habitantes de la sierra de Cibao, en La Española, parecen haber sido originarios de Norteamérica, y procedían de Florida. Lo mismo debe señalarse para los *guanahatabey* del oeste de Cuba. Por otra parte, si desde el punto de vista arqueológico estos primeros orígenes parecen indudables, al mismo tiempo es también cierto que los *taíno,* habitantes de las Antillas mayores y de las Bahamas, una vez establecidos en estas islas, mantenían relaciones con Mesoamérica, a través especialmente de viajes y presencias comerciales con Yucatán, y por esta razón podemos

observar grandes influencias de esta región en todos los grupos de taínos.

Mientras tanto, los taíno, de filiación lingüística arawak, y habitantes emblemáticos de las islas mayores, habían tenido su origen en Guayanas a partir de unos primeros poblamientos en Trinidad. En el momento de la llegada de Colón constituían los pueblos de cultura más avanzada de las Antillas y del arco circuncaribe. Desde la perspectiva de su posición histórica en el contexto comparado, esta cultura representaba ser una mescolanza de influencias mesoamericanas y del área septentrional de la Sudamérica tropical que se baña en el Caribe. Al mismo tiempo, los caribe, habitantes de las Antillas menores, de filiación lingüística caribe, también tenían origen en las mismas regiones que los taíno de la familia arawak, con la diferencia de que pertenecían a una cultura evolutivamente inferior a la de los taíno. De hecho, los caribe, cazadores de cabezas y practicantes del canibalismo, eran desde tiempo inmemorial enemigos de los arawak, y habían alcanzado las Antillas y se instalaron en éstas a base de ir expulsando sucesivamente de cada isla a los que ahora eran conocidos como taíno y que seguían recibiendo la hostilidad de sus perseguidores, los caribe. En cada caso, ambos grupos vivían de forma sedentaria y, sobre todo los indígenas de las Antillas mayores, practicaban la agricultura de regadío y el asentamiento permanente, así como el comercio con navegaciones en barcas de 30 metros de longitud que conducían hasta ochenta remeros. Ésta sería la causa de sus relaciones e influencias mayores con Mesoamérica, frecuencia que, en cambio, los caribe la tenían menor, pues en gran manera todavía mantenían intercambios más frecuentes con las costas actuales de Colombia, Venezuela y Guayanas, que con Yucatán y México. Por lo mismo, aun a pesar de tener un origen geográfico semejante, las diferencias consistirían en que las Antillas mayores formaban un área cultural próxima a Mesoamérica en términos de nuevas influencias, y las Antillas menores constituirían específicamente el área del circuncaribe.

Corrientes y facetas dinámicas en las singularidades

Este conjunto de formas adaptativas, con sus millares de grupos étnicos y con sus diversas tradiciones culturales, destacaba por sus muchas peculiaridades históricas. Cada región geográfica tenía que ver con alguna actividad económica característica y, como ya hemos señalado al describir ciertos de sus perfiles o anatomías culturales, puede ser para nosotros interesante destacar la forma adaptativa de ciertas de las estrategias que adoptaban sus pueblos en áreas específi-

cas, al mismo tiempo que podemos subrayar el alcance y efectos de estas combinaciones fundadas en el intercambio entre los recursos del medio natural y la tecnología, entre los tamaños de población y las producciones de subsistencia. Y en otros casos, en los de culturas avanzadas, las de Mesoamérica y los Andes centrales, nos ilustrarían acerca de cómo el desarrollo económico o material, originado en las aplicaciones sociales y políticas del excedente productivo, se constituía en la definición estratégica de su capacidad civilizadora, hasta el punto de ser la referencia clave que explica el curso de su proceso evolutivo superior. El urbanismo, la tecnología y la ciencia, en suma la gran ciudad, con su inherente complejidad estructural, la organización del espacio conforme a modelos de control avanzado de la naturaleza, serían formas concretas de los efectos de las estrategias productivas y de la relación de éstas con la definición de los modos políticos, sociales y religiosos. E incluso más: tendrían que ver con la dinámica específica que adoptó la evolución cultural en el Nuevo Mundo.

Conforme a estas primeras ideas clasificatorias, es indudable que las áreas culturales americanas no sólo se distinguían entre sí por el carácter de sus adaptaciones ecológicas concretas, sino también por la estructura de los conocimientos aplicados a la explotación productiva de sus recursos regionales vistos, sobre todo, en términos de paisaje, clima, flora y fauna. Pero también, y es importante, vistos en función de sus formas sociales de organización.

Desde luego, este enfoque de «áreas culturales» resultaría ser insuficiente si lo planteamos en términos de una concepción holística, pues en tal extremo cabe entender que la dimensión etnográfica y el estudio de los comportamientos sociales de la cultura en los individuos y en sus organizaciones de orientación suelen ser más exigentes, por ser también más analíticas y funcionales las tramas adaptativas del sistema cultural. Sin embargo, el empleo aquí de las referencias ecológicas simplificadas que se asumen al emplear el concepto de «áreas culturales» tiene para nosotros la ventaja de que permite verificar, ya desde el comienzo, y en la observación somera de la misma superficie, la existencia de diferencias culturales, incluso antes de analizar la organización social y los sistemas de comportamiento, y por extensión la del *ethos* fundamental que puede descubrirse al estudiar los contextos étnicos específicos que subyacen en el interior de dichas diferencias.

El concepto de «área cultural» nos provee, por lo tanto, de una primera ventaja: la que corresponde a esta primera noción de simplicidad estructural, donde el espacio y sus recursos constituyen la condición principal del desarrollo cultural visto, asimismo, desde la perspectiva de tecnologías también evolutivamente sencillas, como en el caso de

las que dependen de la recolección de subsistencia. Y permite, por añadidura, aquilatar el valor dinámico relativo del desarrollo cognitivo aplicado a las producciones materiales o económicas destacando, por lo mismo, su influencia concreta en lo que hace a la utilización y control del espacio y de sus recursos, como ocurría con las sociedades americanas avanzadas, urbanas, que se dieron en el Nuevo Mundo cuando Colón desembarcaba en la pequeña isla de Guanahaní.

Es también indudable que el discurso analítico inherente al estudio de las culturas indígenas americanas es, desde luego, inabarcable si nos propusiéramos actuar sólo dentro de los límites de este enfoque de áreas culturales. Por esta razón, nos limitaremos a destacar algunas de las relaciones que aparecen como sustantivas al considerar los valores estratégicos que conducen a las adaptaciones sociales en el espacio y en el tiempo. De norte a sur también las notas que siguen adquieren este carácter propositivo, y pueden servir de pauta para el objetivo de producir análisis etnográficos más profundos, por más holísticos.

La América indígena, vista dentro de este concepto de distribución por áreas culturales, en el momento del descubrimiento colombino, se puede considerar que estaba representada por culturas basadas en la recolección, la caza y la pesca, formando un bloque poliétnico que se extendía por la totalidad del Nuevo Mundo. Excepto, y no de modo absoluto, las áreas de Mesoamérica y los Andes centrales, las restantes regiones de América fundaban su economía en producciones basadas en la extracción y la subsistencia, a veces complementadas por el cultivo de suelos en régimen esquilmante y migratorio. Esto es, los alimentos del medio natural, vegetales y animales, constituían los recursos de que disponían estas poblaciones para su reproducción. Según eso, la dependencia de estas poblaciones respecto de recursos que se reproducían cíclicamente las convertía también en sociedades propensas a la segmentación social por reajuste demográfico.

Factores tales como cantidades de aguas en superficie y de lluvia en precipitaciones, y recursos potenciales referidos a la extracción de alimentos, así como valores dietéticos adscritos a los insumos, concentración relativa de los recursos, flora y fauna, sobre todo, como pueden ser frutos y semillas, o bisontes, salmones y guanacos formando hordas asequibles a tecnologías rudimentarias, todos deben ser considerados elementos que intervienen en los procesos de regulación demográfica o tamaños de las poblaciones. Y por lo menos, son decisivos cuando se piensan en relación con los períodos productivos mínimos o definidos por la escasez, más que por los máximos[34], pues en estas

---

[34] Cf. Hassan 1975, p. 33.

economías los primeros se configuran en valores de subsistencia, que son los más estratégicos de todos en las comunidades recolectoras.

Básicamente, y a tenor de estas condiciones infraestructurales, se observa que, en las regiones templadas y boreales, son abundantes los animales, y ésta es una buena razón para entender que es en ellas donde se favorecen más las mayores concentraciones humanas[35] de este tipo tecnológico. En este punto, cabe pensar que las poblaciones con caza intensiva son demográficamente más densas que otras que, siendo también cazadoras, sin embargo, operan en ambientes donde los animales aparecen en forma más dispersa. Mientras el tamaño social de los primeros oscila entre 200 y 800 individuos, los segundos alcanzan a ser entre 15 y 50 individuos[36]. En este punto, las distancias existentes entre el punto de campamento y las áreas de caza constituyen un factor importante, pues esta disponibilidad supone la probabilidad de que los rendimientos favorezcan o estorben, según los casos, el crecimiento o decrecimiento del tamaño de estas poblaciones.

En el caso americano, las regiones templadas de Mesoamérica habrían contribuido a estas concentraciones demográficas mayores, como también habría ocurrido, aunque en condiciones climáticas distintas, en los altiplanos andinos, tanto porque en ellos eran abundantes los lamoides o camélidos sin giba, como porque la disposición climática escalonada de los diferentes cultivos en forma de espacios continuados, y el mismo desarrollo urbano, con su correspondiente complejidad estructural, favorecían los grandes asentamientos de población.

Así, y como ejemplo, la cantidad y frecuencia de dichos recursos se traducía en forma de cantidad y frecuencia de las poblaciones humanas que vivían en cada región. Y asimismo, la distancia que las separaba del acceso periódico a dichos recursos era también causa de sus formas de organización social, entre las cuales, e históricamente, ocurrían las que conducían propiamente a la segmentación cuando escaseaban las fuentes de alimento y aumentaban, en cambio, las poblaciones. En un ejemplo: cuanto mayor fuera la distancia existente entre el campamento de reunión y los recursos alimentarios, mayor vendría a ser la probabilidad de que los grupos produjeran la segmentación para, de este modo, acceder más fácilmente a los recursos de que disponían los espacios más inmediatos a los de su grupo de orientación. Por ello, y de acuerdo con este principio, había lugares con más recursos y concentraciones de flora y fauna que otros. De este modo, y

---

[35] Cf. Hassan, *ibid.*

[36] Cf. Hassan, *ibid.*, p. 38.

en función de dichos factores, las sociedades indígenas de subsistencia tenían más o menos población conforme a su mayor o menor dependencia respecto de recursos asequibles, abundantes o escasos, según los casos, en los diferentes ambientes naturales que explotaban.

Pueden servirnos como ejemplos algunas relaciones adaptativas conocidas en diferentes pueblos indígenas. Así, y en un caso, los esquimales mantenían por aquel entonces, y mantienen todavía estas tendencias los más tradicionales, una organización social sencilla, basada en la familia nuclear como medio de asociación económica permanente, con alternativas de cooperación y de reunión social más amplia en situaciones de caza de grandes mamíferos marinos.

La cooperación es, por lo mismo, necesaria cuando se trata de cazar animales grandes y peligrosos, y se manifiesta como una forma de reciprocidad. De hecho, actúa como un medio de reproducción social, aunque indirecta, de los grupos de afinidad locales, pues conduce a alianzas matrimoniales y estimula la hospitalidad y la etiqueta de los intercambios económicos, asimismo, inherentes a los espacios naturales de escasez y de subsistencia. Según eso, la caza colectiva de esta clase de animales facilita la solidaridad interlocal y, entre quienes la comparten, contribuye a la formación de redes de intercambio más amplias que las de la propia familia nuclear y del parentesco. Esta peculiaridad de la cooperación vista como técnica y forma de organización del trabajo humano en un espacio, el Ártico, dificultada por la falta de recursos vegetales y por la concentración de animales marinos que exigen acercamiento y riesgo, así como la misma cultura esquimal en esta fase de subsistencia, no son favorables para el asentamiento de grandes o densas concentraciones demográficas, más aún cuando este ambiente se comporta como un riguroso factor de selección natural. Por eso, los poblamientos, también dispersos, designan una clase de influencia ambiental en estado de intercambio con la complejidad específica de su organización social y de su densidad demográfica, hasta el punto de que las adaptaciones individuales podemos registrarlas como efectos directos del sistema de subsistencia y de la relación de éste con los mínimos productivos de la naturaleza.

Conforme éstas son condiciones inherentes a la caza y a la recolección situada en los mínimos productivos de la naturaleza, es obvio que los itinerarios cíclicos recorridos por estas poblaciones son mucho mayores que los habituales en grupos de agricultores o que viven dentro de ambientes con recursos alimentarios más concentrados. En este extremo, se ha estimado que el espacio territorial que necesita utilizar una banda de 25 individuos esquimales dedicados a la caza del caribú viene a ser de unos 6.450 kilómetros cuadrados y

de un radio de unos 45 kilómetros[37]. En cambio, y comparativamente observados, los grupos de pescadores indígenas en California requieren un territorio mucho menor para asegurar su subsistencia, pues los recursos aparecen más concentrados, y en este caso el área de alimentación es de unos 16 kilómetros cuadrados, y de unos 2,2 kilómetros de radio[38].

Las distancias territoriales que regulan el acceso a los alimentos varían, pues, grandemente y son una función de los recursos asequibles a las tecnologías aplicadas y a las costumbres de los grupos indígenas, especialmente cuando sabemos que hay casos extremos en los que se establece que una banda de 15 individuos recolectores, tecnológicamente muy rudimentarios, puede llegar a necesitar un territorio de comida de unos 65.000 kilómetros cuadrados y con un radio de unos 144 kilómetros. Esto viene a representar una densidad demográfica extremamente mínima, o sea, una de 0,004 individuos por kilómetro cuadrado. Ciertamente, las poblaciones indígenas americanas que basaban su alimentación en recolecciones extensivas eran relativamente pocas, pues en la mayor parte de los casos completaban sus recursos de subsistencia por medio de cultivos y de recursos cíclicos que llegaban a permitirles reunir hasta 2,5 individuos por kilómetro cuadrado.

La cooperación en tales casos permitía reunir poblados de hasta 100 individuos, con tamaños estables de 15 de éstos en promedio. Ésta es una buena razón para afirmar, como hace Hassan[39], que la familia nuclear resulta ser una organización social insuficiente cuando se trata de estas bandas de recolectores. Por eso, una densidad de 0,6 individuos por kilómetro cuadrado, muy frecuente en ciertos territorios de comida que disponen de recursos dispersos, con una población de 500 individuos, obliga a ocupar un espacio que puede ser estimado en unos 5.000 kilómetros cuadrados[40].

Estos casos pueden corresponder a las poblaciones de los bosques tropicales, aludidas ya como un área cultural americana distintiva, sobre todo las que habitan en las riberas de los ríos y en las fuentes u orígenes occidentales del Amazonas. Los jíbaro del Alto Amazonas, por ejemplo, tienen una densidad de aproximadamente 2,5 habitantes por kilómetro cuadrado[41], y vienen a significar, en este sentido, una población típicamente representativa de estas regiones. Éste sería otro aspecto de la adaptación específica de los pueblos recolectores del

[37] Cf. Hassan, *ibid.*, p. 39.
[38] Cf. Hassan, *ibid.*
[39] Cf. *Ibid.*, pp. 40-41.
[40] Cf. Hassan, *ibid.*, p. 41.
[41] Cf. Harner 1975, p. 127.

Nuevo Mundo a tipos ecológicos y a combinatorias tecnológicas limitantes[42].

Ocurría algo semejante en las praderas centrales cuando pensamos en su historia prehispánica y la comparamos con el proceso que siguió poco después de que aparecieran los españoles. Antes de que estos últimos se establecieran entre los indios, los asentamientos nativos tenían un carácter móvil y los constituían un pequeño número de familias organizadas en forma de campamentos. El hecho de su dependencia de la caza del bisonte les obligaba a seguir los movimientos cíclicos o de temporada migratorios de estos animales. En estos términos, y dada la dificultad de cazarlos en grandes cantidades, los campamentos de los indios se trasladaban de un lugar a otro conforme lo hacían los bisontes. Las relaciones de dificultad para la caza y su dependencia de ésta contribuían, por lo tanto, a que los campamentos estuvieran constituidos por pequeños núcleos de cazadores y sus familiares, y sólo en ocasión de los ciclos económicos favorables llegaban a ser importantes las concentraciones de éstos en lo que serían poblados de temporada. Por lo mismo, estas concentraciones de temporada servían para efectuar los intercambios clánicos, ajustar los compromisos matrimoniales, reunir el consejo tribal y proyectar las diferentes estrategias del grupo.

De hecho, aquí también jugaba un papel importante en lo que respecta al tamaño de los grupos indios la distancia a que debían desplazarse para conseguir la caza. Por esta razón, las bandas recorrían el territorio de las llanuras en pequeñas partidas de cazadores que, mientras empleaban técnicas de acecho y despeñamiento de estos animales, obtenían rendimientos muy bajos en lo que concierne a piezas de caza. Esto último actuaba como un factor estratégico, porque dependiendo estos grupos de capacidades tecnológicas sencillas, así eran relativamente numerosos los individuos que podían formar parte del comensalismo resultante.

La ilustración contraria nos vendría dada en otra situación histórica cuando los españoles alcanzaron las praderas. En esta ocasión, y como resultado de la adquisición de rifles y caballos por estas poblaciones indígenas, la caza se hizo más fácil y los campamentos fueron ya más grandes. En realidad, la caza del bisonte y de otros animales se intensificó y el comercio de las pieles se convirtió en un aliciente para los mismos indios, pues, de hecho, se hicieron más intensivamente cazadores que lo habían sido antes. De hecho, las praderas se ocu-

---

[42] Dado el hecho de que estas poblaciones no aparecen dispuestas en forma territorial continua, cuando las consideramos en conjunto, el área humana de ocupación se nos presenta como un archipiélago terrestre donde cada grupo étnico está separado del otro por espacios relativamente vacíos, propios para ser ocupados en forma cíclica y conforme se van agotando los recursos naturales.

paron con nuevos grupos llegados de todas partes, en especial de tribus que antes ocupaban las regiones colindantes del Misuri y del Mississippi. En este sentido, el incremento de los rendimientos productivos obtenido por medio de tecnologías extractivas más eficaces, el caballo y el rifle, significó una especie de revolución a la vez económica, social y política, pero, y es lo importante, desarrolló la estructura demográfica de las indianidades regionales o de las praderas y las llanuras.

En cambio, es cierto que otros grupos indígenas de Norteamérica se distinguían por su mayor capacidad de producción, como en el caso de los grupos que vivían en la Columbia Británica y que dependían de la pesca del salmón. El hecho de que éste se diera en cantidades abundantes convirtió a los indios de esta región en pescadores sedentarios que acumulaban excedentes económicos suficientes no sólo para alimentar con creces a sus poblaciones, sino que también servían para formar y desarrollar la estructura social en dirección a una mayor complejidad en la composición de la fuerza de trabajo.

A este respecto, las culturas indias del noroeste formaban sociedades organizadas en clases sociales, pues además de una base social de comunes constituidos por pescadores que, asimismo, cazaban y recolectaban, al mismo tiempo tenían jefes y clases hereditarias, artesanos y esclavos conseguidos por medio de capturas en guerras. Este principio económico del uso social del excedente productivo llevaba directamente al desarrollo de una mayor división del trabajo, y ejercía también en el Nuevo Mundo un papel dialéctico decisivo cuando se consumaba el descubrimiento colombino.

Los pueblos que producían excedentes creaban las condiciones para ser también sociedades organizadas en clases sociales. Y es asimismo cierto que la dinámica inherente a la abundancia productiva estaba asociada con el aumento y regulación estructural de los tamaños demográficos. De este modo, los desarrollos intelectuales y expansivos sobre el espacio por parte de las sociedades indígenas americanas eran, como vemos, una función de la estructura ocupacional de estas sociedades, y, por ende, la complejidad relativa de dicha estructura tenía su arranque histórico en el paso de sectores de individuos ocupados en la producción de alimentos al trabajo dedicado a funciones industriales o de transformación, y de otros géneros que desarrollaban el sistema social y permitían, de este modo, utilizar una parte de la población productiva en actividades creadoras e inventivas que, mientras contribuían al desarrollo cognitivo de sus sociedades, al mismo tiempo las conducía a mejores capacidades evolutivas, como ocurría en Mesoamérica y Andes centrales.

Estas situaciones estaban abiertas en el Nuevo Mundo cuando Co-

lón y sus españoles desembarcaron en las Antillas. Es obvio, entonces, que, mientras se daban pluralidades culturales de todo tipo, al mismo tiempo existían estructuras cognitivas y adaptativas evolutivamente muy avanzadas, con sectores de discurso mental y experimental aplicados a la salud y a la enfermedad, algunos de cuyos conocimientos los españoles adoptaron para sí porque curaban dolencias cuyos tratamientos ignoraban los europeos de aquel tiempo.

Los problemas de la medicina se presentaban también, y es asimismo obvio en nuestros días, en forma de enfoques ideológicamente transmitidos, que podían significar entendimientos específicos o singulares del cuerpo humano y de las diferentes especies vivas. En lo fundamental, el tratamiento del cuerpo humano se representaba a menudo como una función relacionada con la metafísica del mundo social. Los indígenas americanos, a la llegada de Colón, entendían la salud y la enfermedad como fenómenos íntimamente adscritos no sólo al cuerpo humano individual estricto, mas también los interpretaban en términos del animismo y de la actividad de los seres espirituales y de sus relaciones metafísicas en el interior de los organismos materiales. De hecho, este cuerpo humano, y el de las especies vivas, aparecía salpicado por el misterio de las voluntades metafísicas operando sobre los organismos vivos en lo que sería una relación inextricable.

En este punto, es asimismo parte de una lógica culturalmente establecida el que los indígenas americanos en tiempos colombinos añadían a su pluralismo adaptativo conocimientos técnicos y científicos diferentes según las áreas que hemos mencionado. Pero vale la pena entender que si la diversidad era un hecho común, el más importante fenómeno de este tiempo sería el de haber logrado los indígenas un ajuste adaptativo sustancial activo de simbiosis con sus regiones de asentamiento.

De esta manera, se entiende que los españoles pudieron ver en las Antillas una especie de admirable mosaico vegetal y humano parecido a un paraíso que les era contemporáneo. Y también más tarde pudieron asombrarse de las riquezas que acumulaban algunos señoríos, ciudades e imperios del continente. Y en cada caso, y es lo importante, la salud y la enfermedad, el *tempo* evolutivo de las culturas americanas demostraba que se adaptaban profundamente al mismo bienestar relativo de la naturaleza, un bienestar que se conseguía poniendo en equilibrio de relaciones los recursos propiamente naturales con las capacidades tecnológicas de los hombres que los explotaban.

En este sentido, los hombres de Colón que comenzaron pensando en la unidad existencial del indio acabaron entendiendo que la diversidad era la forma inteligente de relacionarse los hombres con la naturaleza. Aprender a regirse por medio de esta idea fue un proceso de

carácter histórico que los indígenas proporcionaron a Colón y a sus españoles a medida que éstos también ampliaban los arcos de su horizonte cognitivo.

El panorama cultural de la diversidad podría ser la mejor contribución de un antropólogo a la neurología, sobre todo en un punto: en el de la referencia que, mientras menciona el valor terapéutico de los procesos adaptativos entendidos metafóricamente como cultura inteligente de la naturaleza, hace significativo otro hecho: que la complejidad del conocimiento es también historia cultural, que cuando se tiene en cuenta sirve para aumentar el entendimiento de que la salud y la enfermedad son aspectos de una dialéctica social o de comensalismo compartido entre el hombre, las especies vivas y el espacio, y todo ello basado en el discurso interior de cada cultura en simbiosis con los elementos externos de intercambio.

En el caso americano, el panorama de esta diversidad cultural incluye también la especie de que la competición interespecífica era tan peculiar allí como lo es entre nosotros la intraespecífica en sus formas de lucha de clases, de agresiones interétnicas y entre naciones. Por eso, a los quinientos años del descubrimiento español de América, los hombres y las mujeres «naturales» del Nuevo Mundo nos invitan a repensarnos en un sentido, en el de que su diversidad habrá que entenderla también como opción a entrar en el aún más atractivo desafío de descubrir en el proceso de conocernos la complejidad de lo que podemos llamar una neurología cultural, esto es, el conocimiento de los síndromes funcionales de la mente por la cultura. Esto es algo que nos ocupará en otra ocasión y que, desde luego, aquí lo entendemos como el punto donde se manifiesta el enclave de actuación evolutiva de la mente como una función evolutiva de la cultura.

¿ÁREAS CULTURALES AMERINDIAS TODAVÍA?

Al considerar las posibilidades de reducir los materiales etnográficos contenidos en estas fuentes a la revisión del concepto de «áreas culturales», resulta cierto, asimismo, que el conocimiento de estos datos se nos revela inicialmente difícil. Lo es en varios sentidos: a) en el de que el tratamiento que hacen las fuentes no está directamente organizado en torno al concepto de «áreas culturales»; b) que cuando concierne a documentaciones referidas al período colonial los indios apenas son descritos en forma homogénea o por separado de la sociedad civil global; c) que los datos son etnográficos sólo en la medida en que han sido seleccionados como tales y dispuestos, por lo tanto, conforme a criterios etnológicos; y d) que la mera interposición de los eu-

ropeos, y de los españoles en particular, en el discurso histórico de las sociedades indígenas amerindias ha supuesto la descolocación de las áreas culturales en las que estaban situadas.

Este proceso de descolocación de los que siendo indígenas respecto del concepto de «áreas culturales» realizaban un proceso de aculturación ha significado, por otra parte, un regreso de la etnohistoria a la homogeneización descriptiva de los datos etnográficos en forma de grupos locales con historias propiamente nacionales o tribales según los casos. Por eso, mientras las áreas culturales incluyen diferentes tribus o naciones, la etnohistoria define su modelo etnográfico en términos de una reducción a tribu o nación dentro de un contexto de relaciones con otras tribus u otras naciones formando juntas una tradición regional.

Así, por ejemplo, en el contexto de las áreas culturales uno estudia Mesoamérica y reconoce que, mientras en esta región hay diferentes naciones integradas en el urbanismo y rasgos culturales semejantes, sin embargo, cada una de ellas, purépechas, otomís, mexicas, tlaxcaltecas, zapotecos, mixes, popolocas o quichés, entre otras que formaban decenas de organizaciones políticas autorreguladas, compartía dentro de la región una historia cultural con las demás.

Uno piensa, asimismo, que si empleamos criterios etnográficos intensivos es cualitativamente más integrador y explicativo tratar, por ejemplo, con los mixtecos en sí mismos que designarlos simplemente como participantes de una tradición con los otros grupos étnicos de esta región. E igualmente, los chiriguanos de Bolivia estudiados por separado de otros grupos orientales son más concretos que las otras tribus semejantes en términos de estructuras adaptativas y de sistemas culturales.

El hecho concreto es que mientras el concepto de «áreas culturales» supone el desarrollo de un planteamiento etnográfico extensivo, el concepto de «grupo étnico» exige un tratamiento intensivo de los datos, entendiendo éstos funcional y localmente, más que en términos de gran tradición. Definitivamente, los rasgos culturales con los que identificamos una gran tradición, y que nos permiten localizarlos en forma de una región geográficamente mayor, no son equivalentes a sistemas culturales, pues éstos los entendemos en su organización intensiva a partir del estudio de un grupo étnico que, además de ser una identidad diferenciada, es también una integración local funcionalmente integrada.

En todo caso, el estudio de áreas culturales indoamericanas en el período colonial, a partir de la explotación de estas fuentes etnográficas, exige la posesión de un conocimiento etnográfico previo de cada una de sus naciones. Por esta razón, es indudable que el proceso de

verificación de la existencia de una unidad histórica mayor, la del área cultural, implica el tratamiento etnográfico de cada nación por separado. Sólo sabiendo cómo es cada una en sí misma podemos discernir hasta qué punto es semejante a otras, y hasta qué punto dicha semejanza comprende a pocas o muchas en una región geográfica de límites definidos.

Sabemos actualmente que las áreas culturales amerindias fueron desorganizadas a partir de la interposición española, y de las siguientes europeas, y aunque los grupos étnicos indoamericanos siguieron reproduciéndose en los niveles locales, esto es, como comunidades campesinas, también es lo más cierto que los cambios que se fueron dando en sus estructuras socioculturales causaron su transformación en forma de adquisiciones culturales españolas. Aquí la cuestión podríamos plantearla del siguiente modo: ¿podemos seguir utilizando la idea de una continuidad de áreas culturales indígenas cuando partimos del supuesto de que los amerindios pasaron de ser sólo culturalmente indígenas en tiempos prehispánicos a ser culturalmente también españoles en el período colonial?

Desde luego, la respuesta no es fácil exponerla y explicarla en el espacio de una introducción, pero sí podemos avanzar que, por supuesto, podemos emplear el mismo concepto de «área cultural» cuando sabemos, por ejemplo, que las naciones amerindias mesoamericanas y andinas, así como otras más situadas en sus periferias, fueron convertidas en comunidades campesinas a lo largo del discurso colonial y posterior hasta el presente. Y comprobamos, en este sentido, que todas ellas sufrieron el impacto del proceso de aculturación en formas adaptativamente parecidas. Esto es, las naciones y tribus incluidas en los conceptos de «Mesoamérica» y «Andes centrales» se transformaron estructuralmente de modo semejante dentro de un proceso de conversión a comunidades locales, asimismo unidas étnicamente con otras por vínculos de pertenencia en la identidad anterior, lingüística y nacional.

Así, cuando hablamos de purépechas o de popolocas, o de quechuas o de aymaras, o de mapuches, o de otras etnias sometidas a los procesos de integración con los españoles, significamos también que mientras se han reproducido étnicamente en forma de comunidades campesinas, siguen perteneciendo al área cultural de comunidades campesinas, en la medida en que su respuesta histórica ante la conquista española y la desorganización política que siguió a la consolidación de los españoles en el Nuevo Mundo ha consistido en mantener un carácter adaptativo específico que las hace ser semejantes en su estructura local y en la utilización de formas culturales españolas comunes.

En lo que nos interesa destacar, el concepto de «área cultural» parece tener una expresión recurrente, pues, al igual que antes de los españoles los amerindios siguieron teniendo su identidad en las lenguas propias y en la solidaridad étnica por conciencia de identidad común, al mismo tiempo, después, ya con los españoles, adoptaron casi en forma universal rasgos culturales hispanos. De hecho, las áreas culturales han continuado dándose, sólo que históricamente han perdido espacios de homogeneidad. Eso ha ocurrido a medida que los grupos nacionales que proporcionan su actual identidad a los estados se han dilatado y ocupado territorios que fueron indígenas en el pasado. En dicha medida se han producido contracciones estructurales en los espacios que antes ocupaban sólo los grupos indígenas.

Como resultado de este proceso expansivo, lo que antes eran continuidades indígenas ahora son discontinuidades que, en muchos casos, se expresan territorialmente en forma de bolsas étnicas indias, ahora puestas en un discurso de interposición dentro del *continuum* representado por los grupos de cultura nacionales o del Estado. La posición de estas comunidades indígenas, que antes fueron naciones autogobernadas, se ha invertido: ahora son éstas las que ejercen este papel de interposición, y más que entender éste como una expansión, ahora hay que explicarlo como una contracción.

Ésta es una clase de situación histórica en la que podemos advertir cómo un área cultural es sustituida por otra, ahora por la hispánica entendida en términos de adaptaciones y combinaciones regionales de un patrón cultural general, el hispánico, aplicado a grupos amerindios distintos, por ser también diferentes las tradiciones que a éstos pertenecían antes de la llegada e implantación de los españoles. Por estas razones, podemos también entender que sólo existe actualmente un área cultural indígena homogénea, aunque geográficamente ésta es cada vez más restringida en su continuidad a causa de la expansión y presión territorial crecientes de los grupos nacionales: ésta sería la cuenca del Amazonas. En ella los grupos indígenas todavía mantienen sus economías de subsistencia y sus relaciones de intercambio y dependencia respecto de los recursos y climas naturales. Así, en muchos respectos todavía podemos interpretarlos en estos términos de tamaños sociales y demográficos de subsistencia englobados en el concepto de «área cultural» específica.

Por las razones apuntadas, es obvio que sabemos todavía poco acerca de cómo se han ido dando los movimientos y procesos de ampliación y de selección cognitiva de los grupos indígenas, paradójicamente simultáneos con los de su contracción estructural. Esto nos permite adelantar el supuesto de que los contenidos etnográficos en las fuentes esperan de nuestra parte una revisión taxonómica que nos per-

mita explicar estos procesos y reconstruir, al mismo tiempo, nuestro conocimiento sobre cómo las culturas amerindias han invertido su posición histórica mientras adquirían otra capacidad dinámica en dicha historia.

De alguna manera, y en ocasión del V Centenario del Encuentro colombino, han sido muchas las reposiciones de fuentes que se han publicado en diferentes colecciones[43], y si uno se detiene en sus contenidos advierte fácilmente que cada uno de los autores que aparecen en aquéllas nos es conocido en diferentes ediciones. Sin embargo, una nueva lectura de los informes y datos que contienen sobre siglos diferentes nos conduce, asimismo, a pensar en el hecho de que, siendo materiales etnográficos en su mayor parte, nos permiten también recorrer el camino de transformación cultural que han seguido las culturas indígenas desde las fechas de aquel encuentro hasta el último presente que se reconoce en dichas publicaciones. Aunque someramente, es lo más cierto que en sus contenidos se nos hace patente la continuidad y existencia de las áreas culturales indígenas, aunque en este caso muchas de ellas aparecen cubiertas por las capas de cultura hispánica y portuguesa que se han ido acumulando en forma de inventarios de conducta a lo largo de los tiempos de comunicación y de poder transitivo que se han desarrollado en los diferentes procesos de intercambio. En este sentido, incluso las reducciones de indios fueron escenarios de fundación de nuevas áreas culturales que podemos reconstruir en estos conjuntos de fuentes múltiples accesibles.

Esto es precisamente lo que debemos averiguar y cotejar. En todo caso, y a reserva de que éstas son cuestiones de las que pensamos ocuparnos en una ocasión quizá próxima, lo cierto es que todavía este concepto de «áreas culturales» puede sernos útil cuando pergeñemos algo más los materiales etnográficos. De hecho, en su interior temático, ésta es más rica de lo que suele serlo aparentemente por sus epígrafes y enunciados. Por lo menos, es innegable que la etnohistoria amerindia continúa siendo un campo de trabajo que tiene una importancia mayúscula, especialmente en este momento cuando los pueblos indios han tomado conciencia no sólo de que los derechos humanos individuales deben entrar en la praxis normal de la ciudadanía, sino que comienzan a serlo también sus derechos étnicos emplazados en el contexto de las constituciones nacionales. Ahora, la etnohistoria

[43] Aunque en su mayor parte se trata de reposiciones, lo cierto es que se han renovado los aparatos críticos de las obras que se publican. Una de estas colecciones, la que dirige el profesor Manuel Ballesteros Gaibrois, cumple estas condiciones, y el esfuerzo editorial, desarrollado por «Historia 16, Crónicas de América», de Madrid, nos permite destacarlo como uno de los más importantes en este sentido de crítica e introducción histórica a los autores y a los contenidos de sus contribuciones.

amerindia podemos considerarla como un capítulo simultáneo o paralelo de la historia general de los países americanos. Ello es un testimonio patente, y lo es particularmente cuando la información que contienen los archivos de América atestigua que los amerindios son tanto una función de las sociedades nacionales como éstas son, asimismo, una función de los amerindios.

Repensar las fuentes

A medida que pasan los años las fuentes parece que dejan de ser útiles para quienes justificaron en su momento sus ediciones. Y en este transcurso las publicaciones acaban hundiéndose en el olvido, hasta que las siguientes generaciones comienzan a reclamar su consulta. Cuando llega este momento, todo lo que se publicó en el pasado se ha convertido también en fuente inédita para los nuevos investigadores de los mismos problemas, y las ediciones que permitieron estudiar unas determinadas cuestiones se vuelven raras y hasta inasequibles. Eso es lo que nos ocurre ahora con un cierto número de publicaciones que nos hemos propuesto reeditar y que en sus días fueron editadas con la idea de que sirvieran a los pocos que estaban interesados en los temas para los que ahora son ya muchos los que quieren acceder a ellas.

Es común, por otra parte, que las fuentes importantes se agoten y se reediten cuando los historiadores las reclaman. Y es también cierto que cada nueva generación de especialistas aborda los problemas del mismo pasado con mentes ideológicamente renovadas, cuando no nuevas. Ésta es una buena razón para significar que, cuando las fuentes se reeditan, el público que las lee y los especialistas que las analizan tienen buenos motivos para repensarlas. Antes de llegar a esta conclusión, es asimismo indudable que la decisión de reeditar una fuente concierne a una operación intelectual de alcance selectivo, y, en todo caso, al pensar nosotros en cierto número de reediciones, también hemos consolidado la idea de que era necesario hacerlo en condiciones diferentes a las que fueron causa de su primera edición.

Así, en el discurso intelectual que supone pensar sobre el particular de los contenidos de las fuentes históricas que ahora reeditamos, hemos alcanzado la convicción de que muchas de éstas son ignoradas, incluso por profesionales de las disciplinas que dependen de los materiales que se contienen en aquéllas. Y sabemos que muchos de estos especialistas ignoran ciertas fuentes porque no tienen acceso a ellas. Se advierte fácilmente que se trata de textos publicados en países o en ediciones a las cuales no suele accederse y cuya dificultad de consulta

acarrea la renuncia a estudiarlos. De hecho, lo que se consigue actuando de esta manera es restringir la información. Pero, en cualquier caso, la necesidad sigue existiendo y, por añadidura, la reedición se hace indispensable, pero adoptando criterios editoriales de mayor capacidad expansiva y comunicativa.

Al mismo tiempo, en muchas de las opiniones de profesionales interesados en la etnohistoria de los pueblos americanos aparece también un profundo interés por estudiar lo que se escribió en el pasado desde perspectivas diferentes a las actuales. Y, en este sentido, es también cierto que mucho de lo que se publicó debe ser críticamente reactualizado partiendo de nuevos enfoques, los del pensamiento contemporáneo. Estamos, pues, registrando necesidades hermenéuticas, que no son estrictamente nuevas cuando sabemos que se trata de textos que ya han sido publicados en países y tiempos distintos, según sea su carácter. Se trata, pues, de reeditar escritos que conocen muchos eruditos, pero que, sin embargo, no son alcanzables en términos de comodidad adquisitiva por parte de las nuevas generaciones, y a veces ni siquiera por los que disponen de grandes medios bibliográficos en sus institutos y universidades. Incluso en estos últimos casos parece necesario renovar el inventario adquiriendo precisamente reediciones.

En todo caso, y en su carácter de reediciones, lo que pensamos publicar es de carácter diferente, en cierto modo, a las fuentes que comentamos antes cuando aludíamos a los materiales de archivos cuyo catálogo demuestra que sólo existe en ellos, y que para acceder a ellos es indispensable acudir físicamente a la institución que los contiene. Ahora se trata de fuentes que se mencionan con cierta frecuencia por los especialistas que trabajan en estudios históricos y que han publicado los materiales que usaron para realizar sus trabajos. Se trata, como vemos, de fuentes conocidas, pero de diferente valor heurístico, pues algunas son cartas e informes dados entre misioneros o eclesiásticos de una orden determinada, otras refieren a funcionarios que escriben en consulta a sus autoridades, y otras definen intereses de carácter muy variado. Sin embargo, en nuestro caso, una de las intenciones que dirigen el propósito de reeditar publicaciones que son conocidas por los eruditos que se ocuparon y ocupan de una temática determinada es la de reunir conjuntos de textos escritos en lenguas indígenas.

Aquí partimos del supuesto de que toda reedición implica construir una reconsideración de la transcripción original, por lo menos en el sentido de revisar el interior del texto primitivo conforme a los nuevos intereses críticos que surgen del desarrollo de las disciplinas que se basan en el estudio de los materiales escritos en el pasado. Los enfoques analíticos del presente nos permiten pensar que los contenidos

de lo que se escribió en el pasado son ya parte de una hermenéutica específica a nuestro modo de explicar dicho pasado. En el caso concreto de la etnohistoria indigenista, nos conduce la justificación de reeditar conjuntos de fuentes válidas para Iberoamérica en las que el sujeto de la información es el indio visto en una versión de interés etnográfico que combina el conocimiento de lo que era su cultura con lo que las fuentes, religiosas en su mayor parte, demuestran que se quería cambiar en el indio.

Documentos en lenguas indígenas

Nos encontramos, por lo tanto, ante dos situaciones internas de los materiales documentales, una etnográfica o estrictamente referida a cómo eran los indios en las versiones de los religiosos, y a lo que hacían éstos para transformar sus formas de vida por medio de procesos de sustitución cultural. Así, la documentación que nos llega desde los religiosos sobre los indios nos permite conocer las estrategias que aquéllos usaron para aculturarlos, sobre todo en materias de conversión al cristianismo. Todo el contenido moral y litúrgico de la orientación cristiana aparece articulado en forma de catecismos, devocionarios, doctrinas y artes en lenguas indígenas, y es este último carácter lingüístico la primera intención puesta en el cumplimiento de esta política de reediciones.

De modo indudable, los indios entendían mejor la doctrina cristiana y ejercitaban más correctamente su liturgia cuando ésta se les dirigía en sus propias lenguas, que cuando se intentaba directamente construir el argumento teológico en castellano. Y es también significativo el hecho de que la catequesis tenía que ser recibida en el horizonte de las construcciones mentales específicas a cada cultura. O sea, cuando pensamos en términos de diversidades adaptativas y reconocemos que la América indígena era pluricultural, poliétnica y multilingüística, entonces también significamos que los enfoques misioneros estuvieron orientados por el reconocimiento de que dicha diversidad requería la utilización de una gama muy amplia de experiencias y enfoques, personales y colectivos. Mientras el objetivo último era evangelizar al indio, al mismo tiempo, en las experiencias personales de los religiosos en las diferentes comunidades indígenas, se podía observar que las evoluciones culturales de estos pueblos no eran uniformes. Y, asimismo, se podía pensar que no todos los misioneros aplicaban con igual rigor a los indígenas las condiciones que permitían convertirlos en cristianos. Es indudable que unos bautizaban miles con sólo reconocer el fervor colectivo que demostraban en multitud dichos indios re-

clamando un bautismo rápido. Y es también cierto que otros eran más exigentes y ponderaban más individualmente el pedido de ser bautizados. Ocurría lo mismo con la recepción de los demás sacramentos.

Sucedió, por lo tanto, que la traducción a lenguas indígenas de los catecismos y demás literatura didáctica de los religiosos, escrita por éstos y destinada a los indios, se convirtió en una necesidad de la Iglesia católica, pues, durante el tiempo que los misioneros no podían comunicarse con los indígenas en sus propias lenguas, fueron muy pocas las posibilidades de evangelizar a estos colectivos étnicos. De hecho, y a causa de que los mismos eruditos indígenas de las altas culturas mesoamericanas ignoraban el alfabeto latino, eran los mismos religiosos quienes escribían en dichas lenguas indígenas. Fue así durante algún tiempo, el que transcurrió entre el momento de alfabetizar a jóvenes indios y el momento de convertir a muchos de éstos en misioneros de sus mismos grupos indios. Cuando llegó dicho momento, el de la segunda generación indígena, fue posible que los mismos indios escribieran las historias de sus propias gentes. Pero, en general, fueron jóvenes misioneros llegados de España y otros países de Europa los que, después de aprender las lenguas indígenas, escribieron en éstas los catecismos y demás enseñanzas cristianas que debían servir para evangelizar a los indios.

En esta historia son abundantes los documentos que se han publicado para uso interno de los misioneros y de los curas que estaban en contacto con los indígenas. Y es cierto, asimismo, que con el paso del tiempo estos materiales acabaron siendo del dominio público. Ahora, cientos de años después de haberse editado, constituyen miles los escritos en lenguas indígenas que se editaron en el transcurso de los años de trabajo misionero entre los amerindios. Dentro de este proyecto nosotros editaremos una reunión de los que nos han parecido significativos. Y lo haremos no sólo por el valor lingüístico y etnohistórico intrínseco que poseen, sino también porque son testimonios de un pasado cuya memoria no debe perderse, pues tanto importa a la historia de los indios, para los cuales fueron escritos muchos de los documentos, como para la misma historia de la cultura humana.

Es indudable que estas recopilaciones de textos en lenguas indígenas sirven, básicamente, para especialistas en estas lenguas, pero también es un estímulo para aprenderlas, ya que si mientras es cierto que son muchos los historiadores y etnohistoriadores que no pueden utilizarlas por falta de conocimiento o de familiaridad con ellas, también lo es que la misma suscitación para estudiarlas suele darse desde la presencia de los textos a partir de la seguridad de que uno puede acceder a éstos.

Tampoco podemos pensar sin más que basta con disponer de tex-

tos para iniciar la aventura de leer en lenguas indígenas una determinada problemática etnohistórica, la del mismo lenguaje castellano de la época utilizado por los que escribían. Es obvio, en este caso, que también conviene tener unos conocimientos previos del contexto histórico y cultural en el que se originaron dichos materiales. Por esta razón, importa significar que una documentación lingüística de este carácter requiere un acompañamiento interdisciplinar. Tratándose de lenguas indígenas, lo propio es acudir a los trabajos históricos de la antropología y a ciertos de los historiadores que se han interesado por el estudio de las relaciones entre indios y españoles o, si se quiere, de aquéllos con otros grupos europeos, incluidas las que se establecieron por contactos continuados en función de colonizaciones específicas, pero, sobre todo, de las que resultaron del trabajo misionero y de las reducciones de indios en diferentes partes de América.

Desde luego, la preocupación principal en estas recolecciones documentales en lenguas indígenas han sido precisamente los indígenas. Se trata de reconocer que la obra fundadora de las misiones y de sus reducciones de indios se hizo, alternativamente, en lenguas indígenas y castellana, y se entiende, asimismo, que el sistema de comunicación de los frailes con los indígenas que les eran contemporáneos requirió de aquéllos un esfuerzo de aprendizaje de los idiomas nativos. Algunos de los resultados primeros que se obtuvieron fueron la redacción de textos en lenguas indígenas, que se editaron en su momento y que ahora reeditamos en la medida en que son difíciles de conseguir.

Por otra parte, la reedición de documentos de este carácter en lenguas indígenas tiene también el sentido de que nos permite volver históricamente a la cuestión india, precisamente en el momento en que el viejo indigenismo asimilacionista ha sido puesto en crisis por la emergencia del indianismo, una versión esta última de la identidad indígena desde los mismos indios. Y, en cualquier caso, si el problema indígena ha estado desde siempre en la conciencia profunda del problema histórico americano, también es evidente que es necesario incrementar la información desde las fuentes, incluso de las conocidas por unos cuantos especialistas, para de este modo explicar mejor el pasado y hacerlo más accesible al mayor número posible de estudiosos que reclaman estos documentos.

Ocurre, además, que el desarrollo de la conciencia indianista pasa ahora por la recuperación de muchas lenguas indígenas que, por desuso, en casos, y asimilación en otros por la española, dejaron de tener funcionalidad comunicativa. En esta recuperación muchos de los indianistas están recurriendo a la lectura y análisis de los textos que fueron escritos por los frailes en los idiomas de la tierra americana.

Ahora no hay duda de que la reedición de documentos escritos por

los religiosos que evangelizaban a los pueblos indígenas en las lenguas de éstos ya no es solamente un valor de erudición histórica, sino que es también un valor alternativo cuando se piensa en términos de recuperación etnográfica y lingüística, de un pasado que tiene diferentes tiempos de actuación, y que tiene, asimismo, evoluciones en el pensar y en el ser de sus protagonistas, pues para nadie es difícil entender que cualquier documento, fuera catecismo, devocionario, vocabulario, gramática o informe, era, por añadidura, producto de un tiempo específico.

Estos valores alternativos nos permiten seguirle la pista a los lenguajes indígenas, especialmente a sus relaciones históricas y a sus movimientos selectivos. En el caso de los catecismos, por ejemplo, es indudable que sus palabras en sintaxis son formas de gramática concretas, y aluden, comparativamente, a cambios que iban ocurriendo conforme los frailes permanecían conviviendo con los indígenas, y conforme, asimismo, las intrusiones culturales de los españoles conducían a la reorganización de la misma comunicación social.

No hay duda, en este caso, de que una política de reediciones reunidas de estos materiales no sólo sirve a la idea de tenerlos juntos y proporcionar una mayor comodidad de consulta y ahorro de tiempo a los investigadores, sino que, además, incluye la faceta de reconsiderar crítica y comparativamente el estado de la etnolingüística en sus diferentes tiempos. Pienso en este momento en la aplicación que podríamos dar al método glotocronológico o lexicoestadístico, precisamente cuando disponemos de materiales lingüísticos tan considerables como los que produjeron las órdenes religiosas al pasar a lenguas indígenas idiomas pertenecientes a las mismas familias, pero diferenciados históricamente y en el espacio. El expurgo y conocimiento de los vocabularios y textos en lenguas indígenas conlleva también el análisis de la expansión y relaciones de los grupos lingüísticos en las diferentes áreas culturales americanas.

El horizonte interno de estas fuentes religiosas sobre lenguas indígenas se nos ofrece también, como apuntábamos, en forma de pruebas de recuperación etnolingüística. Asimismo, es desde luego importante reconocer que en la perspectiva del reencuentro de muchos grupos indios con su identidad, tanto en el indigenismo como en el indianismo, la revisión histórica del proceso seguido por sus lenguas a partir del análisis comparativo de estos documentos, es equivalente a reconstruir su historia cultural. En este sentido, ¿quién duda de que los vocabularios registran usos y expectativas históricas conforme a necesidades sociales que son diferentes en cada tiempo y que, por lo tanto, apuestan por indagar en el conocimiento de las palabras que corresponden al crecimiento cultural, en casos, a eliminaciones y sustitucio-

nes léxicas en la historia de los grupos, en otros, y a la transformación semántica de unos conceptos por otros, y, en definitiva, a la evolución que se da en las lenguas a partir de los cambios culturales de quienes las hablan?

En el presente marco de estas reediciones de materiales en lenguas indígenas percibimos, por lo mismo, más que una curiosidad lingüística. Advertimos, en este extremo, tanto una utilidad estrictamente erudita como un recurso para inquirir en los marcos históricos de la etnolingüística en sus diferentes dimensiones, sincrónico-estructural una, y otra léxica en el sentido de mostrarnos una versión histórico-comparada de los cambios ocurridos en las lenguas indígenas. La perspectiva que obtenemos de los materiales culturales en lenguas indígenas es muy rica, en lo fundamental porque nos permite reconstruir aspectos etnográficos de dichas culturas, y al mismo tiempo nos facilitan información sobre su crecimiento o deterioro relativos. Esto es, las incorporaciones que se han dado en sus vocabularios a lo largo de sus historias son, también, registros de influencias culturales. Uno piensa, por ejemplo, en conjuntos léxicos referidos a la religión católica, a la introducción de animales y plantas españolas en los pueblos indios, y también se piensa en las formaciones semánticas nativas que siguieron a la adaptación de nuevos elementos en el interior de las necesidades conceptuales y de comunicación de los indígenas.

Desde luego, los equipamientos léxicos tienen un carácter histórico y se modifican conforme se registran nuevas formas de vida, y caen en el obsoleto usos y costumbres que antes eran parte de las funciones cotidianas de los miembros de estas sociedades indígenas. Partiendo de este reconocimiento, es indudable que muchas poblaciones indígenas pasaron sectores, conjuntos o palabras dispersas de sus vocabularios, según los casos, a las poblaciones más modernas de los colonizadores, y a menudo los frailes que vivían con los indios se convertían en difusores del conocimiento lingüístico de estos últimos.

En la selección de materiales en lenguas indígenas también hemos tenido en cuenta otros valores. Uno de ellos es el de los valores literarios de las lenguas indígenas. Actualmente, son ya muchos los que escriben relatos, cuentos y hasta novelas en dichas lenguas. El nahuatl, el maya, el quechua, el aymara, el mapuche y el guaraní son los idiomas más frecuentados en lo que hace a este reencuentro semántico con la propia realidad social y cultural indígena. Y son también frecuentes las reuniones entre autores que escriben en las diferentes lenguas mencionadas. Es previsible, en este contexto, que se produzcan desarrollos literarios en dichas lenguas y que aumenten las contribuciones, individuales y colectivas, pertenecientes a estos inventarios lingüísticos.

Es obvio en estos casos que la reedición de documentos y textos en estas lenguas contribuye al enriquecimiento de las perspectivas históricas de cada lengua, y es indudable, asimismo, que pueden usarse como fuentes de inspiración para nuevos temas literarios. El hecho de que en estos últimos tiempos se estén aplicando procedimientos de alfabetización en lenguas indígenas es también un factor de apoyo a dichas políticas. Las reediciones que emprendemos sirven sin duda, por eso, a los expertos que formalizan los textos de aprendizaje en lenguas indígenas, pues, en lo fundamental, tienen un valor tanto didáctico como literario. De hecho, el pasado y el presente son valores que juegan en favor del conocimiento y aquilatación de los significados de la historia, acreditados en el discurso y semántica de la misma lengua.

Revistas

Otro de los aspectos que se ha considerado en esta política de reedición ha sido el de las revistas especializadas o profesionales, de corte y diseño modernos, escritas en español y en portugués. Al respecto, es sabido que algunas de ellas ya no se editan, y también lo es que son tan difíciles de consultar o de adquirir como lo son aquellas fuentes que todavía permanecen en legajos archivísticos. Las revistas a que nos referimos tienen un valor puntual: pertenecen a los diferentes campos de la antropología americanista, y sus números, tomos y volúmenes están actualmente agotados. Incluso algunas de estas series han dejado de publicarse.

Desde luego, por la tradición antropológica que representan y por la calidad conceptual y crítica de quienes han escrito sus trabajos en ellas, son ya una parte cualitativa y cuantitativa de la historia de la antropología americanista. Son muchos y valiosos los autores que escribieron en estas revistas que ahora tenemos la oportunidad de tener a nuestro alcance informativo. Y no cabe duda de que en ellas encontramos alicientes indudables, sobre todo, y entre otros, materiales relacionados con enfoques y problemas de un tiempo que nos informa acerca de una antropología consolidada en sus propias teorías y planteamientos. De hecho, en estas revistas escribieron los maestros que dieron sentido a la antropología y que ahora son su historia más inmediata: son historia que nos ha permitido ser antropólogos, pues ellos fueron nuestros maestros en lo que investigaron, escribieron y nos dijeron. Dentro de esta perspectiva, se trata de elaboraciones intelectuales del máximo rigor, y algunas de estas contribuciones podemos considerarlas dentro del renglón de clásicos de la teoría y del método

antropológico. Aquí no los olvidamos, pues son también el enlace necesario por medio del cual conectamos la historia cultural del mismo proyecto indio en el seno de la academia antropológica.

Situados en estas razones, las revistas que reeditamos son representativas de estudios concretos de antropología en sus diferentes ramas, y cubren áreas culturales específicas. Por ejemplo, dichas revistas se han especializado en regiones indígenas singulares, y de éstas podemos destacar las que se designan como nucleares, esto es, Mesoamérica y los Andes. Editamos otras, asimismo, cuya tradición de campo más específica es la cuenca del Amazonas y el conjunto de regiones tropicales que ésta incluye. Adicionalmente, también hemos pensado en el cono sur, en especial Argentina, ciertamente representativa de enfoques aplicados al mundo indígena y con una fuerte influencia germánica.

En el caso de las áreas mencionadas, es sabido que los materiales editados en las publicaciones de Mesoamérica y los Andes muestran un cierto énfasis en investigaciones de campo basadas en problemas peculiares de escuelas alternativamente historicistas y funcionalistas, en una primera fase, y en la verificación empírica de teorías relacionadas con el desarrollo de las civilizaciones indígenas prehispánicas. Así, y en lo que concierne a Mesoamérica, predominan los temas prehispánicos, y es así en la medida en que la arqueología y la historia antigua de esta región han construido los primeros intereses y enfoques de la antropología, especialmente de la mexicana. Es también indudable que los trabajos relacionados con el estudio de la historia antigua de esta región han estado marcados por la reconstrucción etnográfica, un tipo de análisis que ha combinado técnicas de investigación etnoarqueológica, de utilización de fuentes escritas, generalmente de origen español e indígena, y hasta lingüísticas, mientras, al mismo tiempo, la antropología física aportaba una considerable cantidad de información destinada a explicar, más que sus mismos hallazgos, los análisis culturales en los que intervenía con las disciplinas mencionadas.

En estos análisis, y en lo que atañe a la reconstrucción de las culturas prehispánicas, advertimos una fuerte presencia de los enfoques de la etnohistoria, pues en realidad la formación antropológica de quienes publicaban estos trabajos era lo suficientemente amplia como para que dicha etnohistoria fuera el resultado de una contribución de todas las disciplinas antropológicas. A este respecto, es evidente que algunas de las revistas que reeditamos son representativas de enfoques marcadamente holísticos. Esto es, en ellas aparece la diversidad de técnicas o enfoques representados por la antropología de las cuatro ramas: antropología física biológica, etnología, lingüística y arqueología. Son, en realidad, productos de los maestros que dirigían la Escue-

la Nacional de Antropología e Historia de México cuando ésta daba cuño a una formación centrada en la educación de una antropología integral o aplicada al conocimiento de las adaptaciones de la diversidad humana.

Desde luego, la información histórica que acompaña a estos trabajos es excelente y cubre un extenso campo de fuentes de acompañamiento, incluidos los códices indígenas, verdaderas joyas de la bibliografía etnohistórica mesoamericana. E igualmente cierto es que conforme avanzamos en la revisión de unos primeros años de la antropología y de la historia contemporáneos hasta aproximarnos a las publicaciones donde representamos a los nuestros, anotamos cambios en los abastecimientos teóricos y en las preocupaciones críticas de sus autores. En este sentido, nos produce una gran seducción el recorrido histórico por los problemas clásicos de la antropología que podemos reconocer en los contenidos de estas revistas. Podemos advertir, por ejemplo, la presencia de conjuntos temáticos en cuya investigación han intervenido antropólogos ilustres respectivamente enrolados en escuelas y enfoques que han dominado en épocas recientes.

En general, y en estos términos, sobresalen dos importantes conjuntos en Mesoamérica: el que refiere al estudio de sus culturas clásicas, las del altiplano central y las del área maya. Por añadidura, al realizar los seguimientos temáticos, observamos también que cuando se trata de áreas culturalmente tan complejas como la prehispánica mesoamericana, la riqueza de esta investigación consiste en la promiscuidad de tratamiento que reciben sus sujetos culturales. Así, mientras el área maya se considera un antecedente original de las altas civilizaciones que crecieron en el altiplano central de los nahuas, y mientras éste se desarrolló en dirección al ejercicio de la hegemonía política en la última fase, con su epicentro en la ciudad de Tenochtitlán, podemos darnos cuenta de que algunas periferias, como la tarasca y la huasteca o costera, fueron algo más que límites de una expansión cultural que llamamos Mesoamérica: fueron también centros periféricos que actuaron como culturas activas de intermediación entre el norte cazador y el centro-sur urbano, y hasta de expansión cultural de Mesoamérica hacia el norte, pues Casas Grandes y los indios Pueblo fueron, probablemente, estaciones profundas de Mesoamérica que se dieron en forma de metástasis y de combinaciones singulares fundadas en relaciones culturales que actuaban de modo semejante a las de una lanzadera en la entramación de una tela en el telar.

Desde luego, estas relaciones son territorialmente discontinuas y excluyen a los pueblos cazadores y de régimen recolector cíclico. Estos pueblos serían como bolsas intermitentes que también las encontramos en el interior de la Mesoamérica convencional. Esto es, mientras

es evidente que las áreas maya y nahua son predominantes en profundidad y extensión de civilización, sin embargo, las regiones intermedias, especialmente la de Oaxaca con sus culturas mixteca y zapoteca, son también punto histórico cultural de referencia.

En estos términos, las representaciones sucesivas de los diferentes epiciclos culturales que se han establecido en Mesoamérica, nos indican que los centros de poder significaban corrientes políticas de dominancia y, sin embargo, formaban parte de una gran tradición cultural común que no los hacían extraños entre sí. Según eso, la reedición de colecciones documentales se convierte, por eso, en un ejercicio necesario de la revisión periódica que las fuentes de esta clase suelen reclamar de los especialistas.

A este respecto, se puede entender que estas reediciones de series documentales, de carácter especializado, en general estudios hechos desde la antropología, cumplen con el propósito de reunir lo mejor que se ha escrito en forma de estudios sobre los indígenas de Mesoamérica prehispánica. Desde nuestra óptica de percepción, representan ser una de las mejores contribuciones cualitativas hechas en la historia del pensamiento antropológico moderno.

Repensar estas que ahora, aunque próximas en el tiempo, son ya fuentes en sentido estricto, nos lleva a reunir un legado único de investigación que, merced a este sistema de CD-ROM, podremos convertir en una hermenéutica basada en las cualidades de los trabajos científicos que se contienen en ellos. Digamos que la calidad de estos trabajos habla por ellos, y digamos también que forman parte del *corpus* heurístico profesionalmente más exigente que nos ha transmitido la antropología mexicana, en especial.

El asunto podemos ampliarlo al área andina, con planteamientos que relacionan, igual que en Mesoamérica, la prioridad genética de la costa sobre el altiplano. Sin embargo, dada la importancia de las fuentes escritas a partir de la conquista y período españoles, y dado que el poder incaico reclamó más atención política que los demás centros culturales del área andina, la concentración de trabajos en estas revistas se refiere mayormente a los incas. Desde luego, también en las revistas de antropología andina han jugado un papel preponderante los estudios prehispánicos, y como consecuencia la combinación de enfoques ha sido semejante a la de Mesoamérica: trabajos de campo con predominio de técnicas arqueológicas y fuentes históricas. Uno de sus resultados más importantes lo constituye la emergencia y desarrollo de una disciplina antropológico-cultural, la etnohistoria.

La experiencia que registran estas publicaciones es didácticamente muy nutritiva, en diferentes aspectos. Uno de ellos es el de la consolidación de la institucionalización del debate científico. Para nosotros,

esto último es lo que representa reeditar el *corpus* de publicaciones designadas para acoger el pulso crítico de las investigaciones de campo y de laboratorio, y de sus resultados científicos. Desde luego, para nadie es un secreto que la antropología de lo indio es predominante en la antropología americanista que cultivan estas revistas. Mientras, en cambio, cuando tenemos la ocasión de pasar a las fechas actuales, comenzamos a advertir que lo indio sigue siendo temáticamente mayoritario, pero ahora aparecen antropologías sobre el mundo contemporáneo de los mestizos, de los ladinos, de los cholos y de clases sociales urbanas, metropolitanas y provinciales, que son alternativamente mundos culturales que cruzan al indio y al no indio.

Vemos así cambios de estrategia en las teorías antropológicas. Las revistas que ahora comenzamos a reeditar permiten, pues, cotejar problemáticas diversas de la historia de la antropología americana. Nos permiten, sobre todo, estudiar aportaciones de campo que contribuyen a entender la historia del indio americano. Y lo más importante: dichos estudios se han ido convirtiendo en fuentes porque son trabajos de campo, etnografías o etnoarqueologías. Todo lo que se ha estado escribiendo a partir de observaciones personales, de campo, ahora es parte del sistema de fuentes sobre costumbres o modos de vida de los grupos indígenas de años anteriores a los nuestros.

Estas revistas y publicaciones son, por lo mismo, aunque más próximas en sus datos que los informes escritos por los religiosos, los funcionarios y demás protagonistas de residencias y relaciones personales con los indios de los siglos XVIII y XIX, fuentes más sistemáticas que las escritas en estos siglos. Más sistemáticas porque son específicamente profesionales, de manera que sus datos de campo son, además de descriptivos y de contar hechos observados, clasificatorios conforme a prácticas y reglas de taxonomía científica.

Otra de las áreas atendidas por estas reediciones es para nosotros muy significativa. Nos referimos a la cuenca del Amazonas, con sus regiones tropicales y sus altiplanos medios y más ventilados. Estas áreas, consideradas por algunos autores como regiones de refugio, tienen un valor cultural distintivo, pues son representativas de una miríada de pueblos que fundan sus economías en la caza, la pesca, la recolección y, en casos, una agricultura migratoria. Disponemos de una gran cantidad de documentos etnográficos escritos por las diferentes órdenes religiosas, ya mencionadas en otro lugar de esta introducción, pero, asimismo, en las reediciones que ahora registraremos en CD-ROM lo que destaca en ellas es la aportación de antropólogos profesionales.

Registramos, pues, en esta recolección de fuentes, dos momentos diferentes de hacer antropología de campo: uno el de los misioneros

que escribían catecismos y materiales didácticos para ser proyectados en las lenguas de los indios, que lo hacían a partir del conocimiento de sus costumbres y que, especialmente, se preocupaban de saber cómo y en qué condiciones podían recibir mejor el mensaje evangélico mientras vivían con ellos y dirigían las llamadas reducciones de indios; y otro, el de los antropólogos, que mientras también viven con los indios, al mismo tiempo, subrayan que su interés principal no se dirige a decidir ni a transformar el destino cultural del indio, sino a estudiar su cultura con vistas al conocimiento estricto de sus modos de vivir y, en la mayoría de los casos, para el objetivo de probar teorías y registrar estas experiencias en sus explicaciones académicas de la cultura[44].

Desde luego, las revistas que mayormente se han ocupado del indio selvático de la cuenca amazónica son brasileñas. Y en el conjunto que ahora reeditamos están presentes los nombres de los grandes maestros de la antropología de aquel país, Brasil, y otros extranjeros, mayormente europeos en los inicios o primeras fases, y euroamericanos de Estados Unidos que se interesaron desde siempre por el estudio de las culturas tropicales. En muchos de los contenidos publicados en dichas revistas se encuentra registrada la historia de la antropología brasileña, y con ésta la historia del indio brasileño. Y, en la mayor parte de los casos, también podemos entender que a lo largo del tiempo de duración de estas revistas, en ellas se encuentran los diferentes planteamientos teóricos y escuelas concretas que han guiado el desenvolvimiento de la antropología en el Brasil y desde fuera de este país. Los antropólogos de la academia se han proyectado con gran fuerza en los estudios que contienen el material de estas revistas.

En este sentido, estas revistas brasileñas comenzaron siendo los foros de exposición de las teorías y de los diferentes métodos, generalmente de origen europeo, sobre los indios de esta gran región. Pero podemos, asimismo, observar cómo en forma progresiva fueron convirtiéndose en focos de expresión de los intereses nacionales de los antropólogos brasileños, hasta ser una especie de palenque en el cual fue acrisolándose una marca específicamente brasileña de la antropología que se ha estado escribiendo en este país. La marca tiene que ver con la clase de culturas indias que se dieron en el Brasil y que, desde luego, en cuanto se trata de sociedades basadas en economías de subsistencia, son evolutivamente inferiores a las de Mesoamérica y los Andes. Ciertamente, en este contexto es indudable que las aproxima-

---

[44] De hecho, aquí es obvio que las corrientes de la antropología aplicada, generalmente de inspiración gubernamental, pertenecen al mismo ámbito de actuación ideológica, con vistas al cambio controlado, que lo hacían los misioneros que evangelizaban a los indios. Sin embargo, es también cierto que eso ocurre mayormente cuando se trabaja políticamente desde la ciencia.

ciones temáticas son también diferentes a las que se dan en otras regiones, como las mencionadas. Y lo son, además, por otro hecho: el de la presencia de grandes números de africanos, todo lo cual ha significado el desarrollo de una antropología especializada en culturas tropicales donde el indio es el protagonista principal, pero donde afluyen variables como la del africano y sus mezclas con indio, dando lugar al *cafuzo* o *curiboca*, la transformación del indio en *caboclo* o mestizo cultural, y sucesivamente las interferencias sistemáticas de los blancos entrando en la modificación del proceso cultural de las tribus indias. Estos conjuntos problemáticos son temáticas específicas de la antropología brasileña, y son asimismo asuntos de una diversidad focal ciertamente presente en las cualidades analíticas de los antropólogos brasileños.

No hay duda, por otra parte, de que los trabajos que se contienen en estas revistas, lo mismo que los que reeditamos de Mesoamérica y la región andina, tienen el sentido de ser ya fuentes históricas, pues el tiempo en que han sido escritos comienza a ser el de un pasado secular cuando, al mismo tiempo, los indígenas, aunque aculturados en muchos aspectos, apenas habían modificado sus adaptaciones básicas a sus ambientes tropicales, y cuando, por otra parte, todavía mantenían sus tamaños demográficos tradicionales.

En realidad, vistos en dimensiones históricas comparadas, estos materiales nos proporcionan ideas concretas sobre el discurso histórico de la antropología aplicada al estudio de los indios tropicales, pero también representan una documentación relativa a la misma historia de la antropología. Ambos, indígenas y antropólogos, se han convertido en una especie de suerte compartida. Sin aquéllos no existirían éstos, y asimismo, sin los antropólogos muchos grupos indios habrían perdido la conciencia de identidad que les han despertado los estudios hechos por la antropología, incluida la denuncia que desde ésta se ha hecho de los abusos contra los indios. En todo caso, ambos, los indios y la antropología, son fuentes de la historia en sentido lato o discursivo.

Así, podemos afirmar que estas reediciones han sido pensadas dentro de la perspectiva de una globalización para el conocimiento del mundo indoamericano. O sea, mientras es obvio que se ha extendido en forma universal una cultura de tráfico global que ya comparten, aunque en medidas y cantidades diferentes, todos los pueblos de la tierra, también es cierto que ocurre lo mismo con las formas profesionales de mirar o de clasificar los acontecimientos del conocimiento. La antropología no es una excepción, y del mismo modo que uno piensa que los antropólogos se interesan por todo lo que es humano, y mientras se afanan por explicar o interpretar, según los enfoques, la diver-

sidad de las adaptaciones que se proyectan en formas de cultura, también es indudable que no siempre disponen de facilidades de acceso a los materiales que se han publicado y se publican.

Estas reediciones salvan muchos de estos inconvenientes, ya que, por lo menos, prolongan el conocimiento técnico del CD-ROM a las necesidades pragmáticas de los que sin este auxiliar se verán obligados a trasladarse a los centros geográficos que editaron estas publicaciones. De hecho, entonces, lo que hacemos es instalarnos en el concepto de «globalización» de las tecnologías y confirmar ésta mediante reediciones que trascienden sobre la primera dificultad geográfica y permiten, por lo tanto, poner el conocimiento heurístico en todas partes.

Actas de los Congresos Internacionales de Americanistas

También figuran en nuestro programa de reediciones las Actas de los Congresos Internacionales de Americanistas (ACIA). Las consideramos un tipo de material muy significativo, pues, por lo menos, cubren un campo geográfico más completo que el de las publicaciones a que hemos hecho referencia hasta ahora. Las ACIA son, en lo fundamental, la expresión publicada del espectro mundial del americanismo que se ejerce desde todos los países americanos y europeos. Hay ACIA desde 1875, año en que fue convocado el I Congreso en Nancy, Francia.

Las ACIA reconocen un recorrido muy amplio por la historia de América, y en especial de los pueblos indios estudiados por los antropólogos en reuniones periódicas que convocan miles de científicos y profesionales especialistas del mundo americano desde la fecha citada de Nancy. Por eso, es evidente que, cuando señalamos esta fecha de 1875 como punto de referencia de un desarrollo universal del americanismo, no estamos diciendo que este campo de estudios comenzó a darse en los congresos de americanistas. Más bien significamos que en este año de 1875 se inició la costumbre de reunir a los americanistas en congresos propios donde asistían, en su mayoría, investigadores europeos y americanos que discutían en reuniones y simposios sus tesis y estudios, básicamente sobre el indio, desde posiciones críticas y desde enfoques científicos.

La primera iniciativa para la celebración de estos congresos fue adoptada por los americanistas franceses[45], y ésta fue la razón principal que movió a celebrar en territorio francés, Nancy, el I Congreso Internacional de Americanistas. Aunque hasta 1895 no se acordó cele-

[45] Cf. Comas 1974, p. 13.

brar un Congreso Internacional de Americanistas en tierras americanas, sin embargo, lo cierto es que, cuando en 1895 se consiguió convocarlo en México[46], el hecho marcaba el cierre de una etapa de 20 años únicamente europea. Desde entonces, se produjo la alternancia intercontinental.

La idea consistió en celebrar un congreso cada dos años, alternativamente uno en Europa y otro en América. Los países se iban designando en el contexto de los acuerdos y resoluciones que se producían en el seno de las comisiones que proponían los países que se hacían cargo de la organización del próximo congreso y la asamblea que los aprobaba. Conforme a este procedimiento, desde entonces, y aun a pesar de que por causa de acontecimientos políticos, en concreto guerras mundiales que afectaron a su periodicidad, se han celebrado unos 50 congresos en países diferentes, con un total de alrededor de unos 5.000 trabajos que cubren áreas pertenecientes, sobre todo, a las ramas de la antropología y de la historia.

Si de por sí son importantes los estudios que se presentan en estos congresos, lo son más cuando tenemos en cuenta que constituyen foros de discusión temática que abarcan todos los campos internos de las disciplinas científicas aludidas. Pero es particularmente destacable el hecho de que en las sesiones de dichos congresos suelen participar los investigadores más destacados de cada tiempo en las diferentes facetas y disciplinas del americanismo.

Dado el carácter interdisciplinario de los trabajos que figuran en las actas de estos congresos, resulta evidente que el abanico de participación es muy amplio y representativo, pues, mientras en sus simposios y comunicaciones figuran actualizadas las temáticas del americanismo de cada período, al mismo tiempo, un repaso de los materiales que se han publicado nos revela el carácter de confrontación científica que se ha dado en muchas de lo que podemos llamar sesiones memorables de discusión científica sobre los orígenes del indio americano, difusiones, paralelismos y evoluciones independientes, relaciones transpacíficas, demografía histórica de los amerindios a partir de la conquista española, distribuciones culturales conforme a taxonomías especializadas, problemas del indigenismo, antropología aplicada, ecología cultural, arqueología, lingüística, antropología física, historia prehispánica y colonial, y estudios relacionados con estética indígena, medicina, dieta, simbolismo, chamanismo, religión, sistemas de parentesco, economías de subsistencia, agricultura y demás formas de vida indígenas. Básicamente, los congresos de americanistas se fundaron con la intención de reunir a los estudiosos interesados en las culturas indias,

---

[46] Cf. Comas 1974, p. 29.

y así, en las primeras convocatorias, una de sus dedicaciones principales estuvo concentrada en investigaciones de campo, etnográficas, arqueológicas y lingüísticas relacionadas con dichas poblaciones. En forma paralela aparecían estudios de antropología física y de historia colonial. En general, predominaba el empirismo.

El contenido de los trabajos que se reúnen en las actas es, desde luego, uno de los mejores que pueden darse cuando se considera en ellos la marca de profesionales. Y son también muy significativos los progresos que se han estado produciendo en el americanismo a partir de estos congresos cuando influyeron en la creación de sociedades nacionales de americanistas, que no sólo sirvieron para asociar a los especialistas en estas áreas, sino que también, según su número y peso de sus intereses académicos, se convirtieron en grupos de presión por medio de los cuales se impulsaron los estudios universitarios y el crecimiento del volumen de profesores e investigadores aplicados a trabajar en los mismos países americanos, especialmente con las poblaciones indígenas.

Observaciones

Advertimos que el orden estratégico de los contenidos históricos de estas publicaciones es desigual, pues si, por una parte, unos tratan de asuntos indios en lenguas indígenas, otros tratan de asuntos indios en lenguas no indias, sobre todo española en el caso de las revistas de Mesoamérica y de la región andina. A pesar de su diversidad lingüística, tienen en común una centralidad tópica: el estudio de lo indio. Y es precisamente en este punto donde ponemos los énfasis máximos en estas reediciones.

De hecho, sigue siendo un objetivo prioritario reunir los materiales documentales sobre las culturas indígenas en grandes fondos que, dadas las facilidades técnicas con que ahora contamos, deben sernos facilitados en forma de recursos informatizados. En un futuro que vamos gestando poco a poco, habrá bibliotecas CD-ROM que nos permitirán reunir informaciones históricas cuyo acceso hasta ahora ha tenido como impedimento principal su dispersión e intermitencia espacio-temporal. La misma escasez de concentración geográfica de las fuentes ha supuesto también una reducción geográfica de las capacidades explicativas del conocimiento.

Siempre en los estudios sobre el pasado nos quedamos cortos, más que por falta de ideas y de hipótesis, por falta de datos suficientes, que luego se nos informa que existen, y que, sin embargo, no pudimos consultar por ignorar donde estaban o por sernos imposible acceder directamente a ellos.

En general, podemos advertir que ahora estamos en las mejores condiciones de técnica informática para reunir grandes series temáticas, en este caso, sobre las culturas indoamericanas, que van a servir para disponer de bancos de datos más accesibles a los estudiosos concretos que se proponen explicar el pasado desde universos documentales más completos que los que han tenido a su alcance en sus trabajos anteriores.

En este sentido, seguirá habiendo eruditos especializados en libros concretos y en áreas específicas, étnicas o tópicas en todo caso, pero también, y al igual que los equipos de físicos, matemáticos y astrónomos indagan sobre leyes en el universo estelar, podrán trabajar los generalistas culturales cuyas teorías requieren de amplios y densos recursos en inventarios de datos, que nunca son exhaustivos o suficientes en sus capacidades de generalización, pero que sí permiten explorar horizontes culturales más holísticos en términos de comprensión de los sistemas culturales.

Pienso que en nuestro caso, en el de las reediciones, lo importante no es en sí el mero hecho de reeditar. Lo es, en cambio, el hecho de reunir campos temáticos, por una parte, y de reunirlos para que, por otra, sean más completas las explicaciones que antes. A este respecto, nuestro empeño en la recopilación de materiales de valor etnográfico desde las lenguas indígenas, complementados con estudios antropológicos cuya reunión permite construir un ámbito holístico, se dirige a ser una opción de reforzamiento bibliográfico para el estudio de las formas históricas de las culturas indoamericanas. Pero es también una opción técnica, de carácter informático, y por lo tanto de mayor estructura operacional cuando se la considera en términos de disposición cuantitativa de fuentes, todo lo cual nos permite repensar el mismo proceso de pensar lo que fueron los materiales de este pasado, cada vez más intensivamente convertido en objeto de estudio de los antropólogos y de los historiadores, cada vez, por añadidura, con mayor número de adeptos y, por lo mismo, más necesitado de ampliación estructural.

De este modo, si hoy es un hecho la globalización cultural de ciertas estrategias adaptativas derivadas de la ciencia moderna, con sus lenguajes universales para temas universales, también lo es que el acceso a los materiales que nos permiten convivir en la globalización es, en forma creciente, más cuantioso y, en cierto modo, más complejo y más difícil de controlar. Es precisamente en este punto del control eficiente de la complejidad y de los accesos concretos a ésta donde interviene la informática del CD-ROM. En este sentido, lo que se pretende es, sin tratar de eliminar la complejidad, por ser ésta un hecho de la experiencia real, hacer que ésta nos llegue en la forma compacta

que puede contenerla y que, en este caso, tiene el carácter de una clase de informática.

Esta perspectiva nos ofrece posibilidades nuevas y tiene la ventaja de facilitarnos mejores rendimientos de trabajo intelectual, abarcando más datos para estudiar una realidad histórica, la del indio americano, que, a menudo, es más que compleja, inasequible en la información. Por eso, nuestro empeño en reeditar materiales como los que comentamos supone alcanzar una especie de compendiación de lo existente conocido sobre las culturas indoamericanas. Pero, al mismo tiempo, es también un suceso de la máxima importancia mediática cuando se piensa en el hecho de que aproximamos a nuestra retina personal lo que habitualmente está lejos de ella, en otros países o en otras disciplinas.

Según eso, aproximamos también conocimientos y enriquecemos las posibilidades de realizar más completamente nuestros objetivos científicos con medios o instrumentos mejores. Y, asimismo, mejoramos con más cantidades de información el caleidoscopio de la percepción histórica, pues para nadie es un secreto que el número o la cantidad en los caudales de la experiencia es también un factor de gran valor selectivo, por lo menos en la vida de las especies y para sus potenciales de cambio, pues, en nuestro caso, además de descubrirnos una cantidad, nos permite disponer de más elementos de juicio y tamizar las explicaciones conforme a mayores probabilidades de explicarlos mejor.

El acoso, por lo tanto, de que hacemos objeto a la historia de las culturas indoamericanas, lo vamos representando en forma de más documentos, más accesibles y más variados en términos de sus representaciones étnicas y geográficas. Éste es en sí un modo de repensar lo que se ha pensado. Es, por lo tanto, un modo de contribuir a la realización de un mejor entendimiento del *logos* indígena y de sus diversos *logos* en particular.

MENCIONES BIBLIOGRÁFICAS

ABAD PÉREZ, Antolín, *Los Franciscanos en América,* Editorial MAPFRE, Madrid 1992.

ACUÑA, René, *Relaciones geográficas del siglo XVI: México 1577,* edición a cargo de..., tomo primero, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México 1985, Etnohistoria, Serie Antropológica 63.

—, Comp., *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Michoacán,* edición y comentarios críticos a cargo de..., UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México 1987.

ALCINA FRANCH, José, *Códices mexicanos,* Editorial MAPFRE, Madrid 1992.

BORGES, Pedro, *Religiosos en Hispanoamérica,* Editorial MAPFRE, Madrid 1992.

CASSÁ, Roberto, *Los taínos de La Española,* Universidad Autónoma de Santo Domingo, Santo Domingo, República Dominicana 1974.

CHIMALPAIN CUAUHTLEHUANITZIN, *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacán,* edición de Víctor M. Castillo F., UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México 1994.

COHEN, Mark N., *Population pressure and the origins of agriculture: An archaeological example from the coast of Peru,* en POLGAR, Ed., pp. 79-121.

COMAS, Juan, *Cien años de Congresos Internacionales de Americanistas,* Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México 1974.

DÍEZ DE SAN MIGUEL, Garci, *Visita hecha a la Provincia de Chucuito en 1567 por...,* comentarios y estudios por varios autores, Ediciones de la Casa de la Cultura del Perú, Lima 1964.

DRIVER, Harold E., *Indians of North America,* The University of Chicago Press, Chicago 1974.

—, Harold E.; KENNY, James A.; HUDSON, Herschel C. y EAGLE, Ora May, «Statistical Classification of North American Indians Ethnic Units», *Ethnology,* vol. XI/3, 1972, pp. 311-339.

ESTEVA-FABREGAT, Claudio, «Amèrica. Arees Culturals de l'Amèrica Pre-colombina», en *Gran Enciclopedia Catalana,* Edicions 62, Barcelona 1969.

—, Introducción a *Motolinia, Historia de los indios de la Nueva España,* pp. 7-45, 1985.

—, *El mestizaje en Iberoamérica,* Editorial Alhambra, Madrid 1988.

—, *La Corona española y el indio americano,* Fundación Francisco López de Gómara, Madrid 1988, 2 vols.

—, «Aculturación y resistencia en Mesoamérica: siglo XVI», en *Congreso de historia del descubrimiento,* Real Academia de la Historia, Confederación Española de Cajas de Ahorro, Madrid 1992, vol. 1, pp. 285-342.

—, «Historia y cultura de los mexicas», en *El Imperio Azteca, Relatos del Nuevo Mundo,* Editorial Planeta Agostini, Quinto Centenario, Barcelona 1992, 24 pp.

—, «Mayas y españoles: la visión del Otro», en *Perspectivas antropológicas en el mundo maya,* edición de María Josefa Iglesias Ponce de León y Francesc Ligorred Perramón, Publicaciones de la S.E.E.M., Madrid 1993, pp. 15-30.

—, «La influencia de las universidades indianas en el contexto de las sociedades indígenas», en *Actas del congreso internacional de universidades,* Universidad Complutense, Madrid 1992, pp. 261-290.

FERNÁNDEZ DE QUIRÓS, Pedro, *Memoriales de las Indias Australes,* edición crítica y estudio a cargo de Óscar Pinochet, Historia 16, Madrid 1991, Crónicas de América, 64.

HARNER, Michael J., «Scarcity, the factors of production, and social evolution», en POLGAR, Ed., 1975, pp. 123-138.

HASSAN, Fekri A., «Determination of the size, density and growth rate of hunting-gathering populations», en POLGAR, Ed., 1975, pp. 27-52.

HOLMES, W. H., «Classification and Arrangement of the Exhibits of an Anthropological Museum», *Annual report of the Smithsonian Institution for the Year Ending June 30, 1901*, 1903, pp. 253-278.

KRICKEBERG, Walter, *Etnología de América*, Fondo de Cultura Económica, México 1974.

KROEBER, Alfred L., *Cultural and Natural Areas of Native North America*, University of California, 1939, Publications in Archaeology and Ethnology, XXXVIII.

MASON, O. T., «Influence of Environment upon Human Industries or Arts», en *Annual report of the Smithsonian Institution for 1985*, 1986, pp. 639-665.

MEDINA, Miguel Ángel, *Los dominicos en América*, Editorial MAPFRE, Madrid 1992.

MELLAFE, Rolando, «Consideraciones históricas sobre la visita de Íñigo Ortiz de Zúñiga», en *Ortiz de Zúñiga*, 1967, pp. 325-344.

MOTOLINIA, fray Toribio de Benavente, *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, edición preparada por Edmumdo O'Gorman, Prefacio de Miguel León-Portilla, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México 1971.

—, *Historia de los indios de la Nueva España*, introducción y edición de Claudio Esteva-Fabregat, Historia 16, Madrid 1985, Crónicas de América, 16.

MURDOCK, George P. y otros, *Guía para la Clasificación de Datos Culturales*, D. C., Unión Panamericana, Departamento de Asuntos Sociales, Washington 1963.

ORTIZ DE ZÚÑIGA, Íñigo, *Visita de la Provincia de León de Huánuco en 1562*, edición a cargo de John V. Murra, Universidad Nacional Emilio Valdezán, Facultad de Letras y Educación, Huánuco, Perú 1967.

PANÉ, Ramón, *Relació sobre les antiguitats de los indios*, versión y notas de José Juan Arrom, prólogo de P. Grases, Generalitat de Catalunya, Comissió América i Catalunya 92, Barcelona 1992.

PICHARDO MOYA, Felipe, *Los aborígenes de las Antillas*, Fondo de Cultura Económica, México 1956.

POLGAR, Steven, Ed., *Population, Ecology and Social Evolution*, The Hague-Paris, Mouton Publishers, 1975.

RECINOS, Adrián, Ed., *Memorial de Sololá. Anales de los Cakchiqueles. Título de los Señores de Totonicapan*, Fondo de Cultura Económica, México 1950, Biblioteca Americana.

SALINAS Y CÓRDOVA, fray Buenaventura de, *Memorial de las historias del Nuevo Mundo, Pirú*, introducción de Luis E. Valcárcel y estudio de Warren L. Cook, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima 1957, Colección de Estudios Peruanos, I.

SANTOS, Ángel, *Los Jesuitas en América*, Editorial MAPFRE, Madrid 1992.

SPENCER, Robert F.; JENNINGS, Jesse D. y otros, *The Native Americans*, Harper & Row, Publishers, Nueva York 1965.

STEWARD, Julian H., Ed., *Handbook of South American Indians*, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Washington, D. C. 1946.

—, *Handbook of South American Indians*, vol. 3, *The Tropical Forest Tribes*, Government Printing Office, Washington, D. C. 1948, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin, 143.

WAUCHOPE, Robert, Ed., *Handbook of Middle American Indians,* Austin, The University of Texas Press, 1964-1976, 15 vols.

WISSLER, Clark, *The American Indian,* Doubleday & Company, Nueva York 1940.

Este libro se terminó de imprimir
en los talleres de Fernández Ciudad, S. L.
en el mes de diciembre de 1995.

WAUCHOPE, Robert, Ed.: *Handbook of Middle American Indians*, Austin, The University of Texas Press, 1964-1976.
WISSLER, Clark: *The American Indian*, Appleton & Company, Nueva York 1940.

Este libro se terminó de imprimir
en los talleres de Fernández Ciudad, S. L.,
en el mes de diciembre de 1995.



EDITORIAL MAPFRE